GILLES DELEUZE

# Nietzsche ve Felsefe

Norgunk

© Norgunk Yayıncılık 2008
Sertifika No: 11140
ISBN 978 975 8686-58-2

*Deleuze & Guattari Kitaplığı*

Nietzsche et la philosophie
© Presses Universitaires de France, 1962

*Birinci Baskı*
Aralık 2010

*İkinci Baskı*
Mayıs 2016

*Çeviri*
Ferhat Taylan

*Redaksiyon*
Orçun Türkay

*Kapaktaki Eser*
Tiraje

*Baskı ve Cilt*
Mas Matbaacılık A.Ş.
Hamidiye Mahallesi Soğuksu Caddesi No: 3 Kağıthane 34408 İstanbul
T. (212) 294 10 00 / F. (212) 294 90 80
kitap@masmat.com.tr / Sertifika No: 12055

Norgunk Yayıncılık
Şehit Erdoğan İban Sokak Akal C/8 Akatlar 34335 İstanbul
T. (212) 351 48 38
info@norgunk.com / www.norgunk.com

GILLES DELEUZE

# Nietzsche ve Felsefe

Norgunk

*KISALTMALAR*

*AS: Ahlakın Soykütüğü Üzerine*
*ÇA: Çağa Aykırı Düşünceler*
*D: Deccal*
*DD: Dionysos Dithyrambosları*
*EH: Ecce Homo*
*GG: Gezgin ve Gölgesi*
*Gİ: Güç İstenci*
*İİ: İnsanca Pek İnsanca*
*İVK: İyinin ve Kötünün Ötesinde*
*PA: Putların Alacakaranlığı*
*ŞB: Şen Bilim*
*TD: Trajedinin Doğuşu*
*TK: Tan Kızıllığı*
*W: Wagner Olayı*
*YTF: Yunanların Trajik Çağında Felsefe*
*Z: Böyle Söyledi Zerdüşt*

# İÇİNDEKİLER


BİRİNCİ BÖLÜM: TRAJİK OLAN

1. *Soybilim Kuramı* 13
Değer ve değerlendirme. – Eleştiri ve yaratım.
– Soybilim sözcüğünün anlamı.

2. *Anlam* 15
Anlam ve kuvvet. – Çoğulculuk. – Anlam ve yorum.
– "Yalnızca yüksek dereceler önemlidir."

3. *İstenç Felsefesi* 19
Kuvvetin kuvvetle ilişkisi: istenç. – Köken ve hiyerarşi.

4. *Diyalektiğe Karşı* 21
Fark ve çelişki. – Kölenin diyalektik üzerindeki etkisi.

5. *Trajedi Sorunu* 24
Diyalektiğin trajik kavranışı ve "Trajedinin Doğuşu".
– *Trajedinin Doğuşu*'nun üç tezi.

6. *Nietzsche'nin Evrimi* 26
*Trajedinin Doğuşu*'ndaki yeni öğeler. – Olumlama.
– Sokrates. – Hristiyanlık.

7. *Dionysos ve İsa* 29
Hayattan yana ya da hayata karşı. – Diyalektik düşüncenin Hristiyan yanı. – Diyalektik düşünce ile Dionysosçu düşüncenin karşıtlığı.

8. *Trajik Olanın Özü* 31
Trajik olan ve neşe. – Kahramanın dramı. – Varoluşun ve adaletin anlamı.

9. *Varoluş Sorunu* 34
Suçlu varoluş ve Yunanlar. – Anaksimandros.
– Kabahatli varoluş ve Hristiyanlık. – Sorumsuzluğun değeri.

10. *Varoluş ve Masumiyet* 38
Masumiyet ve çoğulculuk. – Herakleitos. – Oluş ve oluşun varlığı, çokluk ve çok'un bir'i. – Ebedi dönüş veya oyun.

*11. Zar Atımı* 41
İki zaman. – Rastlantı ve zorunluluk: ikili olumlama.
– Zar atımı ile şans hesabı arasındaki karşıtlık.

*12. Ebedi Dönüş için Sonuçlar* 45
Rastlantının pişirilmesi. – Kaos ve döngüsel hareket.

*13. Nietzsche'nin Sembolizmi* 47
Yeryüzü, ateş, yıldız. – Aforizma ve şiirin önemi.

*14. Nietzsche ve Mallarmé* 49
Benzerlikler. – Karşıtlık: Rastlantının iptali mi, olumlanması mı?

*15. Trajik Düşünce* 52
Nihilizme karşı trajik olan. – Olumlama, neşe ve yaratım.

*16. Mihenk Taşı* 54
Nietzsche ve diğer trajik filozoflar arasındaki fark.
– Pascal'deki bahis. – Nihilizm ve hınç sorununun önemi.

İKİNCİ BÖLÜM: ETKİN VE TEPKİSEL

*1. Beden* 57
Bir beden ne yapabilir? – Bedenin bilince üstünlüğü.
– Bedeni oluşturan etkin ve tepkisel kuvvetler.

*2. Kuvvetlerin Ayrışımı* 59
Tepki. – Organizmanın tepkisel kavranışları. – Etkin plastik kuvvet.

*3. Nicelik ve Nitelik* 61
Kuvvetin nicelik ve nitelikleri. – Nitelik ve nicelik farkı.

*4. Nietzsche ve Bilim* 64
Niteliğin Nietzscheci kavranışı. – Ebedi dönüş ve bilim.
– Ebedi dönüş ve fark.

*5. Ebedi Dönüşün İlk Özelliği: Kozmolojik ve Fiziksel Doktrin Olarak* 66
Son aşamanın eleştirisi. – Oluş. – Oluşun ve ebedi dönüşün sentezi.

*6. Güç İstenci Nedir?* 69
Kuvvetin diferansiyel (oluşumsal) öğesi olarak güç istenci.
– Güç istenci ve kuvvetler. – Ebedi dönüş ve sentez.
– Nietzsche'nin Kant'a göre konumu.

*7. Nietzsche'nin Terminolojisi* 73
Etki ve tepki, olumlama ve olumsuzlama.

8. *Tersine Çevrilmiş İmge ve Köken* 76
Tepkinin ve olumsuzlamanın kombinasyonu. – Farkın tersine çevrilmiş imgesinin buradan türemesi. – Etkin kuvvetin tepkisel oluşu.

9. *Kuvvetlerin Ölçülmesi Sorunu* 79
"Kuvvetliler her zaman zayıflara karşı korunmalıdır." – Sokrates'in yanlış anlaması.

10. *Hiyerarşi* 81
Özgür düşünür ve özgür ruh. – Hiyerarşi. – Etkin ve tepkisel sözcüklerinin farklı anlamları.

11. *Güç İstenci ve Güç Duygusu* 83
Güç istenci ve duyarlık (pathos). – Kuvvetlerin oluşu.

12. *Kuvvetlerin Tepkisel-Oluşu* 86
Tepkisel-oluş. – İnsandan tiksinme. – Üzüntü verici düşünce olarak ebedi dönüş.

13. *Anlamın ve Değerlerin Çiftanlamlılığı* 88
Tepkinin çiftanlamlılığı. – Tepkisel kuvvetlerin çeşitliliği. – Tepki ve olumsuzlama.

14. *Ebedi Dönüşün İkinci Özelliği: Etik ve Seçici Düşünce Olarak* 91
Teselli edici düşünce olarak ebedi dönüş. – Birinci seçim: yarı-istemelerin elenmesi. – İkinci seçim: nihilizmin tamamlanması, olumsuzun dönüşümü. – Tepkisel kuvvetler geri gelmezler.

15. *Ebedi Dönüş Sorunu* 94
Etkin-oluş. – Bütün ve an.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ELEŞTİRİ

1. *İnsan Bilimlerinin Dönüşümü* 96
Bilimin tepkisel modeli. – Etkin bir bilim için: dilbilim. – Hekim filozof, sanatçı filozof, yasakoyucu filozof.

2. *Nietzsche'de Soru'nun Dile Gelişi* 99
"Nedir?" sorusu ve metafizik. – "Kim?" sorusu ve Sofistler. – Dionysos ve "Kim?" sorusu.

3. *Nietzsche'nin Yöntemi* 101
Kim?.. = Ne istiyor?.. – Dramatizasyon yöntemi: diferansiyel, tipolojik ve soybilimsel yöntem.

4. *Öncellerine Karşı* 103
Güç istenci felsefesinin üç yanlış anlaşılması. – Gücün bir temsil nesnesi olarak yorumlanması. – Gücün yerleşik değerlere bağımlı kılınması. – Gücün bir kavganın, bir çatışmanın parçası yapılması.

5. *Karamsarlığa ve Schopenhauer'a Karşı* 107
Bu yanlış anlamaların, filozofu istenci kısıtlamaya ve hatta yadsımaya yönlendirmesi. – Schopenhauer, bu gelenekte varılan son nokta.

6. *İstenç Felsefesi için İlkeler* 108
İstenç, yaratım ve neşe. – Güç, istencin istediği değil, istencin içinde isteyendir. – Armağan veren erdem. – Diferansiyel ve eleştirel öğe.

7. *"Ahlakın Soykütüğü"nün Planı* 111
Gerçek eleştiriyi yapmak. – *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki üç inceleme: paralojizm, antinomi, ideal.

8. *İlkeler Açısından Nietzsche ve Kant* 114
Kant'ın eleştirisinin eksiklikleri. – Hangi anlamda aslında hiç de "eleştiri" olmadığı.

9. *Eleştirinin Gerçekleştirilmesi* 116
Eleştiri ve güç istenci. – Aşkınsal ilke ve soybilimsel ilke. – Yasakoyucu olarak filozof. – "Kant'ın başarısı sadece bir teologun başarısıdır."

10. *Sonuçlar Açısından Nietzsche ve Kant* 119
İrrasyonalizm ve eleştirel merci.

11. *Hakikat Kavramı* 120
Dramatizasyon yönteminin alıştırması. – Spekülatif konum, ahlaki karşıtlık, çileci çelişki. – Yaşamdan üstün olan değerler.

12. *Bilgi, Ahlak ve Din* 123
İki hareket. – "En korkunç çıkarım."

13. *Düşünce ve Yaşam* 126
Yaşam ile bilgi karşıtlığı. – Düşünce ile yaşamın yakınlığı. – Yeni yaşam imkânları.

14. *Sanat* 128
İstemenin uyarıcısı olarak sanat. – Yanlışın yüksek gücü olarak sanat.

15. *Düşüncenin Yeni İmgesi* 130
Hakikat doktrininin tanıtlamaları. – Düşüncenin öğeleri olarak anlam ve değer. – Alçaklık. – Felsefenin rolü: kuyruklu yıldız-filozof. – Güncel olmayan. – Yöntem ile kültür karşıtlığı. – Kültür Yunan mıdır, yoksa Alman mı? Düşünce ve üç anekdot.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: HINÇTAN VİCDAN AZABINA

1. *Tepki ve Hınç* 139
Karşı saldırı olarak tepki. – Tepki verme eksikliği olarak hınç.

2. *Hınç İlkesi* 140
Freud'daki topik varsayım. Nietzsche'ye göre uyarım ve iz. – Bir tepki nasıl hareket ettirilmeyi bırakır. – Her şey tepkisel kuvvetler arasında olup biter.

3. *Hıncın Tipolojisi* 143
Hıncın iki özelliği: topolojik ve tipolojik. – İntikam ruhu. – İzlerin belleği.

4. *Hıncın Özellikleri* 145
Hayran olmaktan aciz olmak. – Edilgenlik. – Suçlama.

5. *O İyi mi? Kötü mü?* 148
Ben iyiyim öyleyse sen kötüsün. – Sen kötüsün öyleyse ben iyiyim. – Kölenin bakış açısı.

6. *Paralojizm* 152
Kuzunun kıyası. – Hınçtaki kurgu mekanizması.

7. *Hıncın Gelişimi: Musevi Rahip* 154
Topolojik halden tipolojik hale. – Rahibin rolü. – Musevi biçimiyle Rahip.

8. *Vicdan Azabı ve İçsellik* 158
Kendisine karşı dönme. – İçselleştirme.

9. *Acı Sorunu* 159
Vicdan azabının iki hali. – Acının dışsal ve içsel anlamı.

10. *Vicdan Azabının Gelişimi: Hristiyan Papaz* 161
Hristiyan biçimiyle Papaz. – Günah. – Hristiyanlık ve Musevilik. – Vicdan azabındaki kurgu mekanizması.

11. *Tarih-Öncesi Açıdan Değerlendirilen Kültür* 164
Terbiye ve seçim olarak kültür. – İnsanın cinsil etkinliği. – Sözlerin belleği. – Borç ve ceza.

*12. Tarih-Sonrası Açıdan Değerlendirilen Kültür* 166
Kültürün ürünü. – Egemen birey.

*13. Tarihsel Açıdan Değerlendirilen Kültür* 169
Kültürün saptırılması. – Ateş köpeği. – Vicdan azabı kurgusunun kültüre zorunlu olarak eklenişi.

*14. Vicdan Azabı, Sorumluluk, Suçluluk* 172
Sorumluluğun iki türü. – Tepkisel kuvvetlerin birliktelikler oluşturması.

*15. Çileci İdeal ve Dinin Özü* 175
Çoğulculuk ve din. – Dinin özü veya yakınlığı. – Tepkisel kuvvetlerin hiçlik istenciyle birleşmesi.

*16. Tepkisel Kuvvetlerin Zaferi* 178
Özetleyici tablo. 179

BEŞİNCİ BÖLÜM: ÜSTİNSAN: DİYALEKTİĞE KARŞI

*1. Nihilizm* 180
"Nihil"in anlamı.

*2. Merhametin Çözümlenmesi* 182
Üç nihilizm: olumsuz, tepkisel ve edilgen. – Tanrı merhametten öldü. – Son insan.

*3. Tanrı Öldü* 185
Dramatik önerme. – "Tanrı öldü"nün anlamlarının çoğulluğu. – Musevi bilinç, Hristiyan bilinç (Aziz Paulus), Avrupalı bilinç, Budist bilinç. – İsa ve Buda.

*4. Hegelciliğe Karşı* 190
Diyalektikte evrensel ve tikel. – Karşıtlıkların soyut yanı. – Diyalektiğe karşı "kim?" sorusu. – Diyalektikteki kurgu, nihilizm ve tepki.

*5. Diyalektiğin Değişimleri* 194
Stirner'in diyalektiğin tarihindeki önemi. – Yeniden kendine mal etme sorunu. – Bir benlik kuramı olarak diyalektik.

*6. Nietzsche ve Diyalektik* 197
Üstinsanın ve dönüşümün anlamı.

*7. Üstün İnsan Kuramı* 199
Üstün insanın kişilerinin çokluğu. – Üstün insanın çokanlamlılığı.

*8. İnsan Özünde "Tepkisel" midir?* 202
İnsan tepkisel-oluştur. – "Siz ıskalanmış doğalarsınız."
– Etki ve olumlama. – Nietzsche'nin üstün insana
dair sembolizmi. – İki ateş köpeği.

*9. Nihilizm ve Dönüşüm: Odak Noktası* 207
Tamamlanmış, *kendi kendisini* yenmiş nihilizm.
– Güç istenci: *ratio cognoscendi* ve *ratio essendi*. – "Ölmek
isteyen insan" ya da etkin olumsuzlama. – Olumsuzun
çevrilmesi, çevrilme noktası.

*10. Olumlama ve Olumsuzlama* 212
Eşeğin evet'i. – Zerdüşt'ün maymunu, iblisi.
– Olumlunun olumsuzluğu.

*11. Olumlamanın Anlamı* 218
Eşek ve nihilizm. – Gerçeğin sözde olumluluğuna karşı.
– "Çağın insanları." – Olumlama ne taşımaktır
ne de kabul etmek. – Varlık kuramına karşı.

*12. İkili Olumlama: Ariadne* 224
Olumlamanın olumlanması (ikili olumlama).
– Ariadne'nin gizi, labirent. – Olumlanmış olumlama (ikinci güç).
– Fark, olumlama ve ebedi dönüş. – Dionysos'un anlamı.

*13. Dionysos ve Zerdüşt* 228
Seçim olarak varlık. – Zerdüşt ve dönüşüm: aslan.
– Dönüşümden ebedi dönüşe, ve tersi. – Gülüş, oyun, dans.

SONUÇ 234

BİRİNCİ BÖLÜM

# TRAJİK OLAN

## *1. Soybilim Kuramı*

Nietzsche'nin en genel projesi, felsefeye anlam ve değer kavramlarını dahil etmektir. Modern felsefenin büyük ölçüde Nietzsche'den beslenmiş olduğu ve hâlâ ondan beslendiği açıktır. Ama belki de onun isteyebileceği biçimde değil. Nietzsche anlam ve değerler felsefesinin bir eleştiri olması gerektiğini hiçbir zaman gizlemedi. Kant'ın, sorunu değerler açısından ortaya koyamadığı için gerçek eleştiriyi yürütememiş olması, Nietzsche'nin çalışmalarının temel nedenlerinden biridir. Ancak modern felsefede değerler kuramı yeni bir konformizme ve yeni teslimiyetlere yol açtı. Fenomenoloji bile, kendisinde sıkça barındırdığı Nietzscheci bir etkinin modern konformizmin hizmetine sunulmasına kendi araçlarıyla katkıda bulundu. Ama söz konusu Nietzsche olduğunda, tam tersine şu olgudan yola çıkmalıyız: Onun kurduğu ve tasarladığı anlamda değerler felsefesi, eleştirinin etkili bir uygulamasıdır; bütünsel eleştiriyi gerçekleştirmenin, yani "çekiç darbeleriyle" felsefe yapmanın tek biçimidir. Aslında değer kavramı *eleştirel* bir tersyüz etmeyi içerir. Bir yandan değerler birer ilke olarak görünürler ya da kendilerini öyle gösterirler: Bir değerlendirme, fenomenleri değerlendirirken başvurduğu değerleri varsayar. Ancak diğer yandan ve daha derin bir biçimde, kendi değerlerinin kaynağı olan değerlendirmeleri ve "takdir eden bakış açılarını" varsayanlar da değerlerdir. Eleştirel sorun şudur: değerlerin değeri, onların değerlerinin kaynaklandığı değerlendirme, yani onların *yaratılmaları* sorunu. Böylece değerlendirme, ona tekabül eden değerlerin diferansiyel öğesi olarak tanımlanır: hem eleştirel hem de yaratıcı bir öğe. Değerlendirmeler, onları oluşturan öğeler açısından düşünüldüklerinde birer değer değildirler; değerlendirenlerin ve yargıda

bulunanların, yargılarının ölçütü olan değerlere ilke olarak hizmet eden varlık biçimleri, varoluş şekilleridir. Bu yüzden her zaman varoluş şeklimize ya da yaşam biçimimize göre hak ettiğimiz inanç, duygu ve düşüncelerimiz vardır. Yalnızca "bayağı" bir biçimde değerlendirildiği, "bayağı" bir biçimde yaşandığı ve düşünüldüğü zaman söylenebilecek, hissedilebilecek ve tasarlanabilecek şeyler, ancak o zaman inanılabilecek değerler vardır. İşte sorunun özü: *Yükseklik ve alçaklık, soyluluk ve bayağılık* değer değildirler, ama değerlerin kendi değerlerinin türetildiği diferansiyel öğeyi temsil ederler.

Eleştirel felsefe birbirinden ayrılamayacak iki hareket içerir: her şeyi, herhangi bir değerin tüm kökenlerini değerlere bağlamak; ama aynı zamanda bu değerleri de, onların değerini belirleyen, onların kökeni olabilecek bir şeye bağlamak. Nietzsche'nin ikili mücadelesini burada görürüz. Bir yandan, varolan değerlerin sıralamasını yapmakla yetinen ya da şeyleri kurulu değerler adına eleştirmekle yetinen, ama değerlerin kendisini eleştirel olmaktan çıkaran "felsefenin işçileri" Kant ve Schopenhauer'a karşı.[1] Diğer yandansa, değerleri, nesnel olduğu varsayılan sıradan olgulardan, basit olgulardan türeterek eleştirenlere veya onlara saygı gösterenlere, yararcılara, "bilginlere" karşı.[2] Her iki durumda da felsefe, kendinde değerli olanın ya da herkes için geçerli olanın *kayıtsız* öğesinde gezinir. Nietzsche hem değerleri kendi kökenlerine kayıtsız bırakan yüksek bir temel fikrine, hem de değerlere kayıtsız bir köken atfeden basit bir başlangıç ya da düz bir nedensel türetme fikrine karşı koyar. Nietzsche yeni bir kavram olarak soybilimi kurar. Filozof, Kant'ta olduğu gibi bir dava yargıcı ya da yararcılardaki gibi bir mekanisyen değil, bir soybilimcidir. Hesiodos'tur filozof. Nietzsche, yararcıların pek sevdiği benzeşim ilkesinin ve Kantçı evrensellik ilkesinin yerine fark veya mesafe duygusunu koyar (diferansiyel öğe). "Bu mesafe tutkusundan hareketle değerler yaratma, değerleri isimlendirme hakkını bulmuşlardır kendilerinde: Ne işleri var onların yararlılıkla!"[3-4]

---

1 *İVK*, 211.

2 *İVK*, 6. Bölüm.

3 *AS*, I, 2.

4 Kitapta yer alan Nietzsche alıntılarını kendi çevirimizle verdik, kimi yerlerde, dil ve terminoloji bütünlüğünü gözeterek Türkçedeki çevirilerden yararlandık. Dipnotlarda verilen bibliyografya bilgileri Fransızca baskılara göndermektedir. *(ç.n.)*

Soybilim hem kökenin değeri hem de değerlerin kökeni demektir. Soybilim, değerlerin mutlaklık özelliğine karşı çıktığı gibi, onların yararcılık ve görelik özelliklerine de karşı çıkar. Soybilim, değerlerin değerinin kaynaklandığı diferansiyel öğe demektir. O halde soybilim köken veya doğuş olduğu kadar, kökendeki mesafe veya fark da demektir. Soybilim kökendeki soyluluk ve bayağılık, soyluluk ve alçaklık, soyluluk ve dekadans demektir. Soylu ve bayağı, yüksek ve alçak: İşte soybilimsel veya eleştirel öğe tam olarak budur. Ama böyle anlaşıldığında, eleştiri aynı zamanda en olumlu olandır. Diferansiyel öğe aynı zamanda bir yaratımın olumlu öğesi olmadığı takdirde değerlerin değerinin eleştirisi olamaz. İşte bu yüzden Nietzsche'de eleştiri asla bir *tepki* olarak değil, bir *etki* olarak düşünülmüştür. Nietzsche intikamın, kinin ya da hıncın karşısına eleştirinin etkinliğini koyar. Zerdüşt eserin başından sonuna dek "maymunu", "soytarısı", "iblisi" tarafından izlenir; fakat intikam ve hıncın eleştiriden ayrılması gibi maymun da Zerdüşt'ten ayrılır. Maymunuyla karıştırılmak, Zerdüşt'ün kendine karşı kurulduğunu hissettiği en korkunç tuzaklardan biridir.[5] Eleştiri, hıncın bir tepkisi[6] değil, etkin bir varoluş biçiminin etkin ifadesidir: intikam değil saldırı, bir oluş biçiminin doğal saldırganlığı, mükemmelliğin onsuz düşünülemeyeceği ilahi kötücüllük.[7] Bu, filozofun oluş biçimidir, çünkü o, diferansiyel öğeyi eleştirel ve yaratıcı olarak, yani bir çekiç olarak tasarlar. "Alçakça" düşünüyorlar, der Nietzsche rakipleri hakkında. Nietzsche soybilimin bu kavranışından çok şey umar: bilimlerin ve felsefenin yeni bir düzenlenişi, geleceğin değerlerinin belirlenişi.

## *2. Anlam*

Eğer bir şeyin (insani, biyolojik ve hatta fiziksel bir fenomenin) hangi kuvvet tarafından ele geçirildiğini, sarıldığını, kullanıldığını ya da onda

---

5 *Z*, III, "Geçip Gitmek Üzerine".

6 "*La critique n'est pas une ré-action du re-sentiment*". Fransızcada (re-) öneki "tekrarlama"yı vurgulayarak, etki (*action*) sözcüğünden tepkiyi (*réaction*), duygu (*sentiment*) sözcüğünden ise hıncı (*ressentiment*) türetir. Deleuze burada eleştirinin bu tekrar hareketini içermediğini vurguluyor. *(ç.n.)*

7 *EH*, I, 6-7.

hangi kuvvetin ifade edildiğini bilmiyorsak, o şeyin anlamını da hiçbir zaman bilemeyiz. Bir fenomen bir görünüş ya da bir ortaya çıkış değil, mevcut bir kuvvette anlamını bulan bir belirti, bir göstergedir. Felsefe bütünüyle bir belirtibilim ve bir göstergebilimdir. Bilimler belirtibilimsel ve göstergebilimsel sistemlerdir. Nietzsche öz ve görünüşün metafizik ikiliğinin ve bilimsel neden-sonuç ilişkisinin yerine anlam ve fenomen bağlantısını koyar. Her kuvvet, gerçekliğin bir miktarının ele geçirilmesi, tahakküm altına alınması, kullanılmasıdır. Çeşitli biçimleriyle algı bile doğayı ele geçiren kuvvetlerin ifadesidir. Bu, doğanın bir tarihi olduğu anlamına gelir. Genel olarak bir şeyin tarihi, ona egemen olan kuvvetlerin art arda gelişi, ona egemen olmak için mücadele eden kuvvetlerin birlikte varoluşudur. Aynı nesne, aynı fenomen onları ele geçiren kuvvetlere göre anlam değiştirir. Tarih anlamların varyasyonudur, yani: "Birbirlerinden az veya çok bağımsız, az veya çok şiddetli boyun eğdirme olgularının art arda gelişidir."[8] O halde anlam karmaşık bir kavramdır: Her zaman bir anlam çoğulluğu, art arda gelişlerin bir bileşimi, bir *yıldızlar kümesi* vardır; ama aynı zamanda yorumu bir sanat haline getiren birlikte-varoluşlar da vardır. "Her boyun eğdirme, her ele geçirme yeni bir yoruma tekabül eder."

Nietzsche'nin felsefesi özündeki çoğulculuk kavranmadıkça anlaşılamaz. Aslını söylemek gerekirse, çoğulculuk (başka bir deyişle ampirizm) felsefenin kendisiyle bir ve aynı şeydir. Çoğulculuk, felsefe tarafından icat edilmiş, tamamıyla felsefeye özgü düşünme biçimidir: somut bir ruhun tek özgürlük güvencesi, şiddetli bir ateizmin tek ilkesi. Tanrılar öldüler, ama bir Tanrı'nın kendisinin tek olduğunu söylediğini duyunca gülmekten öldüler. "Bir tek Tanrı'nın değil, tanrıların olması değil midir asıl tanrısallık?"[9] Kendisinin tek olduğunu söyleyen bu Tanrı'nın ölümü de başlı başına çoğuldur: Zira Tanrı'nın ölümü çok anlamlı bir olaydır. Nietzsche bu sebeple gürültülü "büyük olaylara" değil, her olayın anlamındaki sessiz çoğulluğa inanır.[10] Anlamı çoğul olmayan tek bir olay, tek bir fenomen, tek bir sözcük, tek bir düşünce yoktur. Herhangi bir şey

8 *AS*, II, 12.

9 *Z*, III, "Dönekler Üzerine".

10 *Z*, II, "Büyük Olaylar Üzerine".

onu ele geçiren kuvvetlere (tanrılara) göre kimi kez böyle, kimi kez şöyle, kimi kez de daha karmaşık bir şey olur. Hegel çoğulculuğu, en sıradan ihtiyaçlarını geveleyen bir çocuk gibi "şu, bu, burada, şimdi" demekle yetinen naif bir bilinçle bir tutarak gülünçleştirmek istedi. Bir şeyin birden çok anlamı olduğu, birçok şeyin olduğu ve aynı şeyin "şu, sonra da bu" olduğu çoğulcu fikirde, felsefenin reddini veya çocukluğunu değil, onun en yüksek keşfini, gerçek kavramı keşfini, olgunluğunu görüyoruz. Çünkü şunun ve bunun değerlendirilmesi, şeylerin ve her birinin anlamlarının incelikli ölçülmesi; bir şeyin özelliklerini ve diğerleriyle olan bağlantılarını her an belirleyen kuvvetlerin tahmini – bütün bunlar felsefenin en yüksek sanatından, yorumlamadan doğarlar. Yorumlamak ve hatta değerlendirmek, tartmaktır. Burada öz kavramı yok olmaz, fakat yeni bir anlam kazanır, çünkü bütün anlamlar eşdeğer değildir. Bir şeyin, o şeye egemen olabilen kuvvetler kadar anlamı vardır. Fakat şeyin kendisi tarafsız değildir ve ona o an için egemen olan kuvvetle az ya da çok yakınlık içindedir. Herhangi bir şeye sadece kısıtlayıcı bir anlam ve olumsuz bir değer vererek egemen olabilen kuvvetler vardır. Bunun tersine, bir şeyin bütün anlamları arasından o şeye, onunla en fazla yakınlığı olan kuvvetin verdiği anlam öz olarak adlandırılacaktır. Aynı biçimde, Nietzsche'nin kullanmayı sevdiği bir örnekteki gibi, dinin tek bir anlamı yoktur, çünkü o sırasıyla çoklu kuvvetlere hizmet eder. Fakat dinle en büyük yakınlığı gösteren kuvvet hangisidir? Kimin egemen olduğunun artık bilinmediği, dine egemen olan ya da dinin ona egemen olduğu kuvvet hangisidir?[11] "H.'yi arayın." Tüm bunlar her şey için hâlâ bir tartma sorunudur: felsefenin zorlu ama titiz sanatı, çoğulcu yorumlama.

Yeni bir kuvvetin ancak, başlangıcında bir nesneyi daha önceden işgal etmiş kuvvetlerin maskesini takarak ortaya çıkabileceği ve o nesneye egemen olabileceği düşünülürse, yorumun karmaşıklığı anlaşılır. Maske ya da hile doğanın yasalarıdır, o halde maske ya da hile olmanın ötesinde bir şeydirler. Yaşam, başlangıcında yalnızca mümkün olabilmek için maddeyi taklit etmelidir. Eğer bir kuvvet onlara karşı mücadele ettiği geçmiş

11 Nietzsche sorar: Dine "kendiliğinden egemen olarak hareket etme" olanağı veren kuvvet hangisidir? (*İVK*, 62).

kuvvetlerin maskesini takmazsa hayatta kalamaz.[12] Filozof ancak bu biçimde kendisinden önce dünyaya hükmetmiş rahibin, çileci ve dindar insanın düşünceli haline bürünerek, belirli bir hayatta kalma şansıyla doğabilir ve büyüyebilir. Böyle bir zorunluluğun üstümüze çökmesi, yalnızca felsefe hakkında geliştirilen gülünç imgeye (bilgeliğin ve çileciliğin dostu, bilge-filozof imgesi) tanıklık etmiyor. Bunun da ötesinde, felsefenin kendisi büyürken çileci maskesini atmıyor: Bir biçimde ona hâlâ inanmak zorunda, kendi maskesini, ancak ona din karşıtı kuvvetinin gerçek doğasının nihayet ifadesini bulduğu yeni bir anlam vererek ele geçirebilir.[13] Görüyoruz ki yorumlama sanatı aynı zamanda maskeleri yırtma, kimin neden maske taktığını, hangi amaçla bir maskenin dönüştürülerek korunduğunu keşfetme sanatı olmalıdır. Bu, soybilimin başlangıçta belirmediği ve doğumdan hemen sonra çocuğun babasının kim olduğunu aramanın ciddi yanlış anlamalar yaratabileceği anlamına gelir. Kökendeki fark kökenle beraber ortaya çıkmaz, belki de bu aşamada yalnızca son derece gelişmiş, uzağı gören bir göz tarafından, presbitin ya da soybilimcinin gözü tarafından görülebilir. Yalnızca felsefe büyüdüğünde onun özünü ve soybilimini kavrayabiliyoruz ve onu başlangıçta onlarla karıştırılmaktan çıkarı olduğu şeylerden ayırabiliyoruz. Bütün şeyler için böyledir bu: "*Her şeyde* yalnızca yüksek dereceler önemlidir."[14] Mesele sorunun köken sorunu olmamasından değil, soybilim olarak kavranmış kökenin ancak yüksek derecelere göre belirlenebilmesinden kaynaklanır.

Kendimize, Yunanların Doğu'ya ne borçlu olduklarını sormamıza gerek yok der Nietzsche.[15] Felsefe, yüksek biçimini ilk kez Yunanistan'da kazandığı, doğulu rahibin amaçlarıyla, onları kullandığında bile karıştırılmayan amaçlarına ve gerçek kuvvetine burada kavuştuğu ölçüde Yunandır. *Philosophos* bilge değil, bilgeliğin dostu demektir. Oysa "dost"u alışılmadık bir biçimde yorumlamak gerekir: Dost, der Zerdüşt, her zaman ben ile benlik arasında, beni kendimi aşmaya ve yaşamak için

12 *AS*, III, 8, 9 ve 10.

13 *AS*, III, 10.

14 *YTF*.

15 *YTF*.

aşılmaya zorlayan bir üçüncü kişidir.[16] Bilgeliğin dostu, kendini içinden sağ çıkılamayacak bir maske üzerinden belirleyen biri gibi, bilgelik üzerinden belirler kendini; bilgeliği yeni, tuhaf, tehlikeli ve gerçekte pek de bilge olmayan amaçların hizmetine sokan biridir. Bilgeliğin kendini aşmasını ve aşılmasını ister. Halkın filozof konusunda her zaman yanılmadığı kesindir; filozofun özünü, bilgelik karşıtlığını, ahlakdışılığını, dostluk kavrayışını hisseder halk. Alçakgönüllülük, yoksulluk ve iffetlilik: Bu bilgece ve çileci erdemlerin yeni bir kuvvet olarak felsefe tarafından yeniden ele alındıklarında kazandıkları anlamı tahmin edelim.[17]

*3. İstenç Felsefesi*

Soybilim yalnızca yorumlamakla kalmaz, aynı zamanda değerlendirir de. Şimdiye kadar, sanki farklı kuvvetler neredeyse devinimsiz bir nesne için birbirleriyle mücadele ediyor ve birbirlerini izliyorlarmış gibi yaptık. Oysa nesnenin kendisi kuvvettir, bir kuvvetin ifadesidir. Nesne ile ona egemen olan kuvvet arasında az veya çok yakınlık bulunmasının sebebi de budur. Üzerinde egemenlik kurulmamış hiçbir nesne (fenomen) yoktur, çünkü nesnenin kendisi bir görünüş değil, bir kuvvetin ortaya çıkışıdır. O halde her kuvvet bir diğeriyle özsel olarak bir ilişki içindedir. Kuvvetin varlığı çoğuldur; kuvveti tekil olarak düşünmek tam bir saçmalık olurdu. Bir kuvvet egemenliktir, ama aynı zamanda üzerinde egemenlik kurulan nesnedir de. Kuvvet, uzaktan uzağa eyleyen ve edilginleşen bir kuvvetler çoğulluğu; *mesafe* ise her kuvvette bulunan ve onun diğer kuvvetlerle ilişkiye geçmesini sağlayan diferansiyel öğedir: işte Nietzsche'nin doğa felsefesinin ilkesi. Atomculuğun eleştirisi bu ilkeden hareketle düşünülmelidir: Bu eleştiri atomculuğun, özünde sadece kuvvete ait olan temel bir çoğulluğu ve mesafeyi maddeye atfetme girişimi olduğunu gösterir. Varlığı başka bir kuvvetle ilişkilenmek olan şey, yalnızca kuvvettir. (Marx'ın atomculuğu yorumlarken dediği gibi: "Atomlar kendi kendilerinin biricik nesneleridirler

16 *Z*, I, "Dost Üzerine".

17 *AS*, III, 8.

ve yalnızca kendileriyle bağlantılandırılabilirler."[18] Fakat sorun şudur: Atom kavramı özünde, kendisine atfedilen bu temel ilişkiden sorumlu olabilir mi? Kavram ancak atom yerine kuvvet düşünüldüğü zaman tutarlı hale gelir. Çünkü atom kavramı böyle bir ilişkinin olumlanması için gerekli farklılığı, öze göre ve özde olan farklılığı kendi içinde barındıramaz. Bundan dolayı atomculuk, doğmakta olan dinamikçilik için bir maskedir.)

O halde Nietzsche'de kuvvet kavramı, başka bir kuvvetle ilişki içinde bulunan bir kuvvetin kavramıdır: Bu haliyle kuvvet istenç olarak adlandırılır. İstenç (güç istenci) kuvvetin diferansiyel öğesidir. Buradan da istenç felsefesinin yeni bir kavranışı doğar, çünkü istenç gizemli bir şekilde kaslar ya da sinirler üzerinde ya da genel olarak madde üzerinde değil, mutlaka başka bir istenç üzerinde etkide bulunur. Esas sorun istencin istençsiz olanla ilişkisinde değil, yöneten bir istencin itaat eden, az ya da çok itaat eden bir diğer istençle ilişkisindedir. "İstenç elbette yalnızca başka bir istenç üzerinde etkide bulunur, bir madde (örneğin sinirler) üzerinde değil. Bir etkinin gözlemlendiği her yerde bir istencin diğer bir istenç üzerinde etkide bulunduğu fikrine ulaşmak gerekir."[19] İstenç *karmaşık* bir şeydir, çünkü isteyen olarak itaat edilmek ister, ama yalnızca bir istenç onu yönetene itaat edebilir. Böylelikle çoğulculuk dolaysız onayını ve seçenekler alanını istenç felsefesinde bulur. Ve Nietzsche'nin Schopenhauer'la arasındaki kopuş noktası belirginleşir: Söz konusu olan tam olarak istencin bir mi, yoksa çok mu olduğunu bilmektir. Geriye kalan her şey buradan doğar: Schopenhauer'ın istenci reddetmeye yönelmesinin öncelikli sebebi, istemenin birliğine inanmasıdır. Çünkü Schopenhauer'a göre istenç özünde birdir, cellat kurbanıyla bir olduğunu anlar: İstenci kendini reddetmeye, acıma, ahlak ya da çilecilik içinde kendini ortadan kaldırmaya götüren, bütün tezahürleriyle istencin özdeşlik bilincidir.[20] Nietzsche kendisine bütünüyle Schopenhauercı aldatmaca olarak görünen şeyi keşfeder: İstenç ona bütünlük ve özdeşlik atfedildiğinde zorunlu olarak reddedilecektir.

---

18 Marx, *Epikuros-Demokritos Farklılığı*.

19 *İVK*, 36.

20 Schopenhauer, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*, 4. Kitap.

Nietzsche ruhu, benliği ve egoizmi, atomculuğun son sığınakları olarak reddeder. Ruhsal atomculuk fiziksel olandan daha geçerli değildir: "Her istemede, birçok ruhtan oluşan karmaşık bir toplu yapı içinde yönetme ve itaat etme söz konusudur."[21] Nietzsche ne zaman egoizmi dile getirse bunu erdemlere, fedakârlık erdemine karşı saldırgan veya kavgacı bir üslupla yapar.[22] Ama aslında, atomculuğun kuvvetin kötü bir yorumu olması gibi, egoizm de istencin kötü bir yorumudur. Egoizmin varolabilmesi için öncelikle bir *ego*'nun olması gerekirdi. Her kuvvetin ya yönetmek ya da itaat etmek için bir diğeriyle ilişki içinde oluşu bizi köken düşüncesine götürür: Köken, kökendeki farktır, kökendeki fark hiyerarşidir, yani egemen olan kuvvet ile üzerinde egemenlik kurulan kuvvet arasındaki, kendisine itaat edilen istenç ile itaat eden istenç arasındaki ilişki. Soybilimden ayrılamayacak bir şey olarak hiyerarşi, işte Nietzsche'nin "bizim sorunumuz"[23] olarak adlandırdığı budur. Hiyerarşi kökensel olgudur, farkın ve kökenin özdeşliğidir. Hiyerarşi sorununun neden "özgür ruhların" sorunu olduğunu daha sonra anlayacağız. Ne olursa olsun, anlamdan değere, yorumdan değerlendirmeye doğru giden ilerlemeleri soybilimin görevleri olarak koyabiliriz: Bir şeyin anlamı o şey ile ona egemen olan kuvvet arasındaki ilişki; bir şeyin değeri ise karmaşık bir olgu olarak o şeyde ifade bulan kuvvetlerin hiyerarşisidir.

### *4. Diyalektiğe Karşı*

Nietzsche "diyalektikçi" midir? Bir şey ile diğeri arasındaki özsel bir ilişki bile bir diyalektik kurmaya yetmez: Her şey olumsuzun bu ilişkideki yerine bağlıdır. Nietzsche kuvvetin nesnesinin başka bir kuvvet olduğunu söyler. Ama kuvvet, tam da *başka* kuvvetlerle ilişkiye girer. Yaşamın mücadele ettiği, yaşamın bir *başka türü*dür. Kimi zaman diyalektik yanları olsa da, çoğulculuk aslında diyalektiğin en amansız düşmanı, tek derin düşmanıdır. Nietzsche felsefesinin diyalektik karşıtı özelliğini bu yüzden

---

21 *İVK*, 19.

22 *Z*, III, "Üç Kötü Şey Üzerine".

23 *İİ*, Önsöz, 7.

ciddiye almalıyız. Nietzsche'nin Hegel'i iyi bilmediği söylendi. Bir rakibin iyi tanınmaması anlamında. Öte yandan biz, onun Hegelci harekete, farklı Hegelci akımlara aşina olduğunu düşünüyoruz. Marx gibi, onlar tarafından "saf" olarak görülmeyi seçmiştir. Eğer kime karşı yöneltildiğini bilmezsek, Nietzsche'nin felsefesinin tamamı soyut ve anlaşılmaz kalır. Burada "kime karşı" sorusunun kendisi birçok cevaba çağrı yapar. Bu cevaplar içinde en önemlilerden biri, üstinsanın insanın diyalektik kavranışına karşı, değerler aşımının ise yabancılaşmanın benimsenmesi veya onun ortadan kaldırılması diyalektiğine karşı yönelmiş olmasıdır. Anti-Hegelcilik Nietzsche'nin eserlerini bir saldırganlık çizgisi olarak baştan sona kateder. Bunu şimdiden kuvvetler kuramında bile takip edebiliriz.

Nietzsche'de bir kuvvetin bir diğeriyle temel ilişkisi hiçbir zaman özünde olumsuz bir öğe olarak kavranmamıştır. Ötekiyle ilişkisi içerisinde, kendisine itaat ettiren kuvvet ötekini ya da kendisi olmayanı yadsımaz, kendi farkını olumlar ve bu farklılıktan haz duyar. Olumsuz, kuvvetin etkinliğini aldığı şey olarak özde bulunmaz: Tersine bu etkinlikten, olumlu etkin bir kuvvetin varoluşundan ve farkını olumlamasından doğar. Olumsuz, varoluşun kendisinin bir ürünüdür: zorunlu olarak etkin bir varoluşa bağlı saldırganlık, bir olumlamanın saldırganlığı. Olumsuz kavrama (yani kavram olarak olumsuzlamaya) gelince: "Bu yalnızca yaşam ve tutkuyla dolu temel kavrama kıyasla geç ortaya çıkmış cılız bir karşıtlıktır."[24] Nietzsche, olumsuzlamanın, karşıtlığın ve çelişkinin spekülatif öğesinin yerine, farkın pratik öğesini koyar: olumlamanın ve hazzın öğesi. İşte bu anlamda Nietzscheci bir ampirizm vardır. Nietzsche'de sıklıkla sorulan "bir istenç ne ister, şunun veya bunun istediği nedir?" soruları, bu istenç için bir amaç, bir gerekçe ya da bir nesne arayışı olarak anlaşılmamalıdır. Bir istencin istediği, farkını olumlamaktır. Ötekiyle temel ilişkisi içinde istenç, farkını bir olumlama nesnesi haline getirir. "Kendini farklı duyumsama hazzı", farkın hazzı:[25] İşte ampirizmin, diyalektiğin ağır kavramlarının ve özellikle diyalektikçilerdeki olumsuzun *çalışması* kavramının yerine koyduğu saldırgan ve hafif, yeni kavramsal öğe. Bırakalım diyalektik bir çalışma, ampirizm ise bir haz olsun: Bu onları

24 *AS*, I, 10.

25 *İVK*, 260.

tanımlamaya yeter zaten. Ve kim bize bir çalışmada bir hazdakinden daha çok düşünce olduğunu söyleyebilir? Fark, özden ayrılmayan ve varoluşu oluşturan pratik bir olumlamanın nesnesidir. Nietzsche'nin "evet"i diyalektiğin "hayır"ına karşıdır; olumlama diyalektiğin olumsuzlamasına; fark diyalektiğin çelişkisine; neşe ve haz diyalektiğin çalışmasına; hafiflik ve dans diyalektiğin ağırlığına; güzel sorumsuzluk ise diyalektiğin sorumluluklarına karşıdır. Farkın ampirik duygusu, kısacası hiyerarşi: İşte bütün çelişki düşüncelerinden daha sağlam ve daha derin bir kavramın temel iticisi.

Bunun da ötesinde şunu sormalıyız: Diyalektikçinin kendisi ne ister? Diyalektiği isteyen bu istenç ne ister? Kendi farklılığını olumlama kuvveti olmayan tükenmiş bir kuvvet, artık etkin olmayan, ama bunun yerine ona egemen olan kuvvetlere tepki veren bir kuvvet: Ancak böyle bir kuvvet ötekiyle ilişkisinde olumsuzu en ön plana çıkarabilir, olmadığı her şeyi yadsır ve bu olumsuzlamayı kendi özü ve varoluşunun ilkesi haline getirir. "Her aristokratik ahlak, kendini utkulu bir biçimde olumlamaktan geliyorken, köle ahlakı daha başında 'dışta' olana, farklıya, 'kendi olmayana' 'hayır' der: Bu hayır onun yaratıcı eylemidir."[26] İşte bu sebeple Nietzsche diyalektiği plebin spekülasyonu, kölenin düşünme biçimi olarak gösterir:[27] O zaman çelişkinin soyut düşüncesi olumlu farkın somut duygusuna üstün gelir; tepki etkinin, intikam ve hınç da saldırganlığın yerini alır. Ve Nietzsche, bunun tersine, efendide olumsuz olanın her zaman efendinin varlığının ikincil ve türemiş bir ürünü olduğunu gösterir. Ayrıca köle-efendi ilişkisi kendinde diyalektik değildir. Diyalektikçi kimdir, kim ilişkiyi diyalektikleştirmektedir? Bunu yapan köledir, kölenin bakış açısıdır, kölenin bakış açısından düşüncedir. Aslında köle-efendi ilişkisinin ünlü diyalektik tarafı, gücün, orada güç istenci olarak değil gücün temsili olarak, üstünlüğün temsili olarak, "birinin" üstünlüğünün "diğeri" tarafından tanınması olarak kavranmasına bağlıdır. Hegel'de istençlerin istediği güçlerini *tanıtmak*, güçlerini *temsil etmektir*. Fakat Nietzsche'ye göre burada güç istencinin ve onun doğasının tamamen yanılgılı bir kavranışı söz konusudur. Böylesi

26 *AS*, I, 10.

27 *PA*, "Sokrates Problemi", 3-7. – *Gİ*, I, 70: "Diyalektikte zafer kazanan plebdir... Diyalektik ancak savunma silahı olarak kullanılabilir."

bir kavrayış kölenin kavrayışıdır, hınç insanının güç hakkında kendisinde oluşturduğu imgedir bu. *Köle, gücü ancak bir anımsama nesnesi, bir temsil konusu, bir rekabet meselesi olarak görür ve böylece onu, kurulu değerlerin bir kavga sonunda elde edilmiş basit bir dağılımına bağlı kılar.*[28] Eğer köle-efendi ilişkisi, her genç Hegelci için akademik bir biçim veya bir ilktip olacak kadar kolaylıkla diyalektik biçimi alıyorsa, bunun sebebi, Hegel'in bize önerdiği efendi portresinin başından beri köle tarafından yapılmış bir portre olması; köleyi, kendisini düşlediği gibi, başarılı bir köle olarak temsil eden bir portre olmasıdır. Efendinin Hegelci imgesinin altından her zaman köle gözükür.

### *5. Trajedi Sorunu*

Nietzsche yorumcusu herhangi bir gerekçeyle Nietzsche düşüncesini "diyalektikleştirmekten" özellikle kaçınmalıdır. Gerekçe çoktan hazırdır gerçi: Nietzsche'nin eserlerini baştan sona kateden trajik düşüncenin, trajik felsefenin trajik kültürü. Nietzsche'nin tam da "trajik olan" olarak adlandırdığı nedir o zaman? Trajik dünya görüşünü, diyalektik ve Hristiyan dünya görüşlerine karşıt olarak düşünür Nietzsche. Veya daha ziyade, doğru sayılırsa, trajedi üç biçimde ölür: İlk kez Sokrates diyalektiği yüzünden ölür, bu onun "Euripidesçi" ölümüdür. İkinci bir kez Hristiyanlıkla ölür. Üçüncü kez ise modern diyalektiğin ve Wagner'in şahsının ortak darbeleriyle ölür. Nietzsche şu noktalar üzerinde ısrar eder: diyalektiğin ve Alman felsefesinin temel Hristiyan karakteri;[29] Hristiyanlığın ve diyalektiğin, trajik olanı yaşamaktaki, anlamaktaki ve düşünmekteki doğuştan gelen yetersizliği. "Trajik olanı ben keşfettim", Yunanlar bile tanımamışlardı onu.[30]

Diyalektik, trajik olanın belli bir kavranışım önerir: Trajik olanı olumsuza, karşıtlığa ve çelişkiye bağlar. Yaşamın ve acının, sonlu ve sonsuz olanın yaşamın kendisindeki çelişkisi, tekil yazgı ve evrensel tinin idedeki çelişikliği; çelişkinin ve de onun çözülmesinin hareketi:

---

28 Güç istencinin "tanınma", yani kendine kurulu değerleri atfetme istenci olduğu düşüncesine karşı: *İVK*, 261; *D*, 113.

29 *D*, 10.

30 *Gİ*, IV, 534.

Trajik olan işte böyle temsil edildi. Eğer *Trajedinin Doğuşu*'nu ele alırsak, burada Nietzsche'nin diyalektikçi olmaktan çok Schopenhauer'ın yandaşı olduğunu görüyoruz. Schopenhauer'ın kendisinin de diyalektiğe pek olumlu bakmadığı hatırlanacaktır. Buna karşın bu ilk kitapta Nietzsche'nin bize Schopenhauer'ın etkisi altında önerdiği şema, diyalektikten yalnızca çelişkinin ve çözümün kavranış *biçimi* ile ayrılır. Nietzsche'ye daha sonraları *Trajedinin Doğuşu* hakkında "tehlikeli bir biçimde Hegelcilik kokuyor" dedirten de budur.[31] Çünkü çelişki ve çözümü hâlâ temel ilke rolündedirler; "orada antitezin birliğe dönüştüğü görülür". Nietzsche'nin daha sonra trajik olanın yeni bir kavranışım nasıl kurduğunu anlamak için bu zor kitabın ilerleyişini takip etmeliyiz:

1) *Trajedinin Doğuşu*'ndaki çelişki, ilkel birliğin ve bireyleşmenin, istemenin ve görünümün, yaşamın ve acının çelişkisidir. Bu "kökensel" çelişki yaşama karşı tanıklık eder, yaşamı suçlar: Yaşamın haklılaştırılmaya, yani acıdan ve çelişkiden kurtarılmaya ihtiyacı vardır. *Trajedinin Doğuşu* Hristiyan diyalektiğinin şu kategorilerinin gölgesinde gelişir: haklılaştırma, kurtarma, uzlaşma.

2) Çelişki kendisini Dionysos-Apollon karşıtlığında yansıtır. Apollon bireyleşme ilkesini yüceltir; görünümün görünümünü, güzel görünümü, düşü ya da plastik imgeyi inşa eder ve böylece acıdan kurtulur: "Apollon bireyin acısını görünümün sonsuzluğuyla yenilgiye uğratır", acıyı *siler.*[32] Bunun tersine Dionysos ilkel birliğe döner, bireyi parçalar, onu büyük fırtınanın içine sürükler ve kökendeki varlığın içinde *eritir:* Böylece çelişkiyi bireyleşmenin acısı olarak yeniden üretir; fakat bizi evrensel istemeye ve biricik varlığın bolluğuna dahil ederek onları daha yüksek bir hazda çözer. Öyleyse Dionysos ve Apollon, bir çelişkinin öğeleri gibi değil, onu çözümlemenin iki karşıt biçimi olarak zıtlaşırlar: Apollon dolaylı olarak plastik imgenin seyrinde, Dionysos ise dolaysız olarak istencin müzikal sembolünde ve üretiminde.[33] Dionysos, Apollon'un üzerine güzel görünümü işlediği zemin gibidir, ama Apollon'un altında homurdanan

31 *EH*, III, "Trajedinin Doğuşu", 1.

32 *TD*, 16.

33 Sembol ve dolaylı imge (kimi zaman "istemenin dolaysız imgesi" olarak da adlandırılır) karşıtlığı için bkz. *TD*, 5, 16 ve 17.

Dionysos'tur. Öyleyse antitezin kendisinin çözümlenmeye, "birliğe dönüştürülmeye" ihtiyacı vardır.[34]

3) *Trajedi*, Dionysos'un egemen olduğu bu uzlaşma, hayran olunacak bu geçici işbirliğidir. Çünkü trajedide, Dionysos trajik olanın temelidir. Tek trajik kişilik Dionysos'tur: "Acı çeken ve yüceltilen tanrı"; tek trajik özne olan Dionysos'un acıları, bireyleşme acıları kökensel varlığın hazzında ortadan kalkarlar. Tek trajik izleyici korodur, çünkü koro Dionysosçudur ve Dionysos'u efendisi olarak görür.[35] Ama öte yandan Apolloncu katkı da şuna dayanır: Trajedide trajik olanı dram halinde geliştiren, trajik olanı dramda ifade eden Apollon'dur. "Trajedi, Apolloncu bir imgeler dünyasını kendisinin dışına atarak yatışan Dionysosçu bir korodur. Trajedinin ilkel temeli, art arda gelen birçok patlama sonunda bir ışımayla, özünde bir rüya olan bu dramatik görüşü üretmiştir. O halde dram, Dionysosçu kavram ve eylemlerin temsilidir", Dionysos'un Apolloncu bir biçimde ve Apolloncu bir dünyada nesnelleştirilmesidir.

### *6. Nietzsche'nin Evrimi*

Trajik olan, *Trajedinin Doğuşu*'nda genel olarak şöyle tanımlanıyor: kökendeki çelişki, onun Dionysosçu çözümü ve bu çözümün dramatik ifadesi. Çelişkiyi yeniden üretmek ve çözmek, yeniden üretirken çözmek, kökendeki çelişkiyi kökenin zemininde çözmek: İşte *trajik kültürün* ve onun modern temsilcileri olan Kant, Schopenhauer ve Wagner'in özelliği. "Onun en önemli belirtisi, bilimin yerine, evrenin yapısı üzerine sarsılmaz bir bakış tayin eden, kendi acısını sempatiyle yeniden tanıdığı yer olan evrensel acıyı kavramaya çalışan bilgeliği koymasıdır."[36] Ama *Trajedinin Doğuşu*'nda, bize bu şemaya pek uymayan yeni bir kavrayışın yaklaştığını hissettiren binlerce şey belirir. Öncelikle Dionysos ısrarla *olumlu* ve *olumlayıcı* tanrı olarak sunulmuştur. Yalnızca acıyı kişiler-üstü ve üstün bir haz içinde "çözmekle"

---

34 *Gİ*, IV, 556: "Aslında ben kendimi sadece Yunan Apollonculuğunun neden Dionysosçu bir *yeraltından* ortaya çıktığını ve neden Dionysosçu Yunanın kaçınılmaz olarak Apolloncuya dönüştüğünü tahmin etmek için zorladım."

35 *TD*, 8 ve 10.

36 *TD*, 18.

kalmaz, aynı zamanda acıyı olumlar ve birisinin hazzına dönüştürür. Bu yüzden Dionysos'un kendisi, kökensel varlıkta çözülmekten ya da çok'u ilkel bir temelde eritmekten ziyade, çoklu olumlamalara *dönüşür*. *Bireyleşmenin* acılarını yeniden üretmekten ziyade, *büyümenin* ağrılarını olumlar. Yaşamı olumlayan tanrıdır o; ve onun için yaşam olumlanacak bir şeydir, haklılaştırılacak ya da kurtarılacak bir şey *değil*. Bu ikinci Dionysos'u birincisine üstün gelmekten alıkoyan, kişiler-üstü öğenin her zaman olumlayıcı öğeyle beraber bulunması ve sonunda onun yararını kendisine mal etmesidir. Örneğin ebedi dönüşün bir önsezisi vardır: Demeter, Dionysos'u yeniden doğurabileceğini öğrenir; ama Dionysos'un bu dirilişi yalnızca "bireyleşmenin sonu" olarak yorumlanır.[37] Schopenhauer ve Wagner'in etkisi altında, yaşamın olumlanması yalnızca acının evrenselde ve bireyi aşan bir hazda dağılması olarak anlaşılır. "Birey, kişiden üstün, kişisiz bir varlığa dönüşmelidir. İşte trajedinin hedefi budur."[38]

Nietzsche *Ecce Homo*'da *Trajedinin Doğuşu*'nu sorguladığında, burada, yarı diyalektik yarı Schopenhauercı çerçeveden taşan iki temel yenilik olduğunu teslim eder.[39] Bunlardan biri, tam olarak Dionysos'un olumlayıcı özelliği; yaşamın üstün bir çözümü ya da haklılaştırılması yerine olumlanmasıdır. Diğer yandan Nietzsche, sonrasında iyice belirginleşecek bir çelişkiyi keşfetmekten mutludur. Çünkü *Trajedinin Doğuşu*'ndan itibaren gerçek çelişki tamamen diyalektik Dionysos-Apollon çelişkisi değil, daha derin olan Dionysos-Sokrates çelişkisidir. Trajik olana karşıt olan ve trajik olanı öldüren Apollon değil Sokrates'tir; ve Sokrates Dionysosçu olduğundan daha Apolloncu değildir.[40] Sokrates garip bir ters çevirmeyle tanımlanır: "Bütün üretici insanlarda içgüdü olumlu ve yaratıcı bir kuvvet, bilinç ise tehlikeli ve olumsuz bir kuvvetken, Sokrates'te içgüdü tehlikeli, bilinç ise yaratıcı hale gelir."[41] Sokrates *dekadansın* ilk dahisidir: İdeyi yaşamın karşısına koyar, yaşamı ideyle yargılar, yaşamı ide tarafından

37 *TD*, 10.

38 *ÇA*, II, "Eğitimci Schopenhauer", bkz. 3-4.

39 *EH*, III, "Trajedinin Doğuşu", 1-4.

40 *TD*, 12.

41 *TD*, 13.

yargılanmak, haklılaştırılmak, kurtarılmak zorundaymış gibi görür. Bizden istediği, olumsuzun ağırlığı altında ezilmiş yaşamın, kendisi için istenmeye, kendisinde deneyimlenmeye değer bir şey olmadığını hissetmemizdir: Sokrates "kuramsal insan"dır, trajik insanın tek gerçek karşıtıdır.[42]

Fakat burada bile bu ikinci izleğin serbestçe gelişmesini engelleyen bir şeyler var. Sokrates ile trajedi arasındaki karşıtlığın öneminin anlaşılması için, bu karşıtlığın "hayır" ile "evet" arasındaki, yaşamın olumsuzlanması ile olumlanması arasındaki karşıtlığa dönüşmesi için, öncelikle trajedinin içindeki olumlu öğenin açığa çıkarılması, kendisi için ortaya konulması ve bütün bağımlılıklardan kurtarılması gerekirdi. Oysa Nietzsche artık bu yolda duraklayamayacaktır: Dionysos-Apollon antitezinin de artık ilk sırayı işgal etmemesi, hatta gerçek karşıtlık yararına ortadan kalkması gerekecektir. En sonunda da gerçek karşıtlığın kendi kendini değiştirmesi, Sokrates'i tipik bir kahraman olarak görmekle yetinmemesi gerekecektir; çünkü Sokrates fazla Yunandır, başta açıklığıyla biraz Apolloncu, sonunda da "müzik öğrencisi Sokrates" olarak biraz Dionysosçudur.[43] Sokrates yaşamın olumsuzlanmasına bütün kuvvetini vermez; yaşamın olumsuzlanması onda henüz özünü bulmaz. O halde trajik insanın saf olumlamada kendi öğesini keşfederken aynı zamanda onu gerçekten ve kesin olarak olumsuzlamaya götürecek olan en derin düşmanını da keşfetmesi gerekecektir. Nietzsche bu programı titizlikle uygular. Acıyı çözmek için uzlaşan tanrıların, Dionysos-Apollon antitezinin yerine, daha gizemli olan Dionysos-Ariadne tamamlayıcılığını koyar; çünkü yaşamı olumlamak söz konusu olduğunda bir kadın, bir nişanlı gereklidir. Dionysos-Sokrates karşıtlığının yerini, asıl karşıtlık alır: "Anladınız mı beni? Çarmıhtakine karşı Dionysos."[44] Nietzsche, *Trajedinin Doğuşu*'nun Hristiyanlık hakkında sessiz kaldığını, onu *tanımlamadığını* söyler. Zira Hristiyanlık ne Apolloncu ne de Dionysosçudur: "*Trajedinin Doğuşu*'nda tanınan bütün estetik değerleri reddeder; Dionysosçu sembol içinde olumlamanın en son sınırına ulaşılmışken, o, en derin anlamda nihilisttir."

---

42 *TD*, 15.

43 *TD*, 15.

44 *EH*, IV, 9; *Gİ*, III, 413; IV, 464.

Dionysos ve İsa'da, şehit de, çile de aynıdır. Aynı fenomen, ama iki karşıt yön söz konusudur.[45] Bir yandan acıyı haklı çıkaran ve olumlayan yaşam; diğer yandan yaşamı suçlayan, yaşama karşı tanıklık eden, onu meşrulaştırılması gereken bir şey haline getiren acı. Hristiyanlık için yaşamın içinde acı olması, yaşamın adil olmadığı, hatta özünde adaletsiz olduğu ve acıyla özdeki bir adaletsizliğin bedelini ödediği anlamına gelir: Acı çektiği için suçludur yaşam. Ardından, meşrulaştırılması, yani haksızlığından arındırılması ve az önce onu suçlayan acının kendisi tarafından kurtarılması gerekir: Suçlu olduğu için acı çekmelidir yaşam. Hristiyanlığın bu iki yönü Nietzsche'nin "vicdan azabı" ya da *acının içselleştirilmesi* dediği şeyi oluşturur.[46] Bunlar Hristiyanlığa özgü nihilizmi, yani Hristiyanlığın yaşamı reddetme biçimini tanımlarlar: bir yandan bir suçluluk üretme makinesi, dehşet bir acı-ceza denklemi; diğer yandan, acıyı çoğaltma makinesi, acıyla aklama, şeytani fabrika.[47] Hatta Hristiyanlık sevginin ve yaşamın şarkısını söylediğinde, bu şarkılardaki nasıl bir lanet, bu sevginin altındaki nasıl bir nefrettir! Yaşamı, avcı kuşun kuzuyu sevmesi gibi sever o: yumuşak, sakat, ölmeye yakın. Diyalektikçi, Hristiyanlığın sevgisini bir antitez olarak, örneğin Musevi nefretin antitezi olarak ortaya koyar. Fakat yapılacak daha ince değerlendirmelerin ve yorumlanacak *eşgüdümlerin* olduğu her yerde *antitezler* kurmak diyalektikçinin mesleği ve görevidir. Çiçeğin yaprağın antitezi oluşu, yaprağı "yanlışlaması": İşte diyalektiğe ait çok ünlü bir buluş. Hristiyan sevginin çiçeği de nefreti işte böyle "yanlışlar": Tamamen kurgusal bir biçimde. "Sakın sevginin Musevi nefretin antitezi olarak geliştiği sanılmasın. Hiç de öyle değil, üstelik tersi doğru. Bu sevgi ondan çıktı, onun bir tacı gibi gelişti, onun muzaffer tacı gibi, saf bir güneşin sıcak ışınları altında yayıldı; ama bu yeni alanda, ışığın ve yüceliğin egemenliği altında, nefretle hep aynı hedefleri taşıdı: zafer,

45 *Gİ*, IV, 464.

46 *AS*, II.

47 "İdealin üretilmesi" üzerine, bkz. *AS*, I, 14.

fetih, ayartma."[48] Hristiyan neşesi acıyı "çözüp dağıtmanın" neşesidir: Acı içselleştirilmiş, bu şekilde Tanrı'ya sunulmuş, bu şekilde Tanrı'da taşınmıştır. "Çarmıhtaki Tanrı paradoksu, tahayyül edilemez zalimliğin gizi",[49] işte tümüyle Hristiyan olan çılgınlık, daha şimdiden tamamen diyalektik bir çılgınlık.

Bu bakış açısı gerçek Dionysos'a ne kadar da yabancıdır artık! *Trajedinin Doğuşu*'ndaki Dionysos acıyı "çözüp dağıtmayı" sürdürüyordu; beslediği neşe onu çözmenin ve ilkel bir birlik içinde taşımanın neşesiydi. Oysa şimdi Dionysos kendi dönüşümlerinin anlam ve değerini kavradı: Böyle bir tanrı için, yaşam haklılaştırılacak bir şey değildir, yaşam özünde haklıdır. Daha da fazlası, haklılaştırmakla yükümlü olan yaşamın ta kendisidir, "en derin acıyı bile olumlar."[50] Şöyle anlayalım: Yaşam acıyı içselleştirerek çözmez, onu dışsallık öğesinde olumlar. Ve buradan itibaren Dionysos ile İsa arasındaki karşıtlık, yaşamın olumlanması (ona en büyük değerin verilmesi) ile yaşamın olumsuzlanması (ona en düşük değerin verilmesi) olarak adım adım gelişir. Dionysosçu *mania* Hristiyan çılgınlığına, Dionysosçu esriklik Hristiyan esrikliğine, Dionysosçu parçalanma Hristiyanlıktaki çarmıha gerilmeye, Dionysosçu diriliş Hristiyan dirilişine, Dionysosçu değerler aşımı Hristiyanlıktaki töz dönüşümüne karşıttır. Çünkü iki tür acı, iki tür acı çeken vardır. "Yaşamın bolluğundan acı çekenler" acıyı bir olumlamaya, esrikliği bir etkinliğe dönüştürürler; Dionysos'un parçalanmasında olumlamanın, kaçış, istisna ya da seçim olanağı bırakmayan en yüksek biçimini görürler. "Bunun tersine, yaşamın yoksullaşmasından acı çekenler" esrikliği bir çırpınma veya bir uyuşma haline getirirler; acıyı yaşamı suçlamanın, onu yanlışlamanın, ama aynı zamanda da onu haklılaştırmanm ve çelişkiyi çözmenin bir aracına dönüştürürler.[51] Aslında bütün bunlar

---

48 *AS*, I, 8. – Bu zaten ana hatlarıyla Feuerbach'ın Hegelci diyalektiğe yönelttiği eleştiriydi: Gerçek bağlantıların yokoluşu pahasına kurgusal antitezlerden alınan zevk (bkz. Feuerbach, *Hegel Felsefesinin Eleştirisine Katkı*). Aynı şekilde Nietzsche "neden ve sonuç ilişkisinin yerine bağlantı" diyecektir (*Gİ*, II, 346).

49 *AS*, I, 8.

50 *Gİ*, IV, 464.

51 *W*, 5. – Bütün esriklilerin Dionysosçu olmadığı ve Dionysosçu esrikliğe karşıt olan bir Hristiyan esrikliğinin olduğu fark edilecektir.

kurtarıcı fikrine bağlıdır: Aynı anda hem cellat, hem kurban olan, hem de teselli eden birinden daha iyi bir kurtarıcı olamaz: kutsal üçleme, vicdan azabının büyük hayali. Bir kurtarıcının bakış açısından, "yaşam azizliğe ulaştıran yol olmalıdır"; Dionysos'un bakış açısından ise "yaşam, kendinde, inanılmaz bir acı birikimini haklılaştırmak için yeterince azizdir."[52] Dionysosçu parçalanma çoklu olumlamanın dolaysız sembolüdür; İsa'nın haçı, haç işareti ise çelişkinin ve çözülmesinin, olumsuzun çalışmasına boyun eğmiş bir yaşamın işaretidir. "Gelişmiş çelişki", "çelişkinin çözülmesi", "karşıtların uzlaşması", bütün bu kavramlar Nietzsche'ye artık yabancıdır. Zerdüşt şöyle bağırır: "*Bütün uzlaşmalardan daha yüksek bir şey*"[53] – olumlama. Geliştirilen, çözülen, tasfiye edilen bütün çelişkilerden daha yüksek bir şey – değerlerin aşımı. Zerdüşt ile Dionysos'un ortak noktaları budur: "Bütün uçurumların sonuna dek taşıyorum bu evet-deyişi. İşte gene vardık Dionysos'a."[54] Dionysos veya Zerdüşt'ün İsa ile karşıtlıkları diyalektik bir karşıtlık değil, diyalektiğin kendisine yönelik bir karşıtlıktır: Diyalektik olumsuzlamaya, bütün nihilizmlere ve özel olarak nihilizmin bu biçimine karşı diferansiyel olumlama. Hiçbir şey, Nietzsche'nin Dionysos yorumuna daha sonraları Otto tarafından sunulan yorum kadar uzak olamaz: Hegelci, diyalektikçi ve diyalektik bir Dionysos!

### *8. Trajik Olanın Özü*

Dionysos ortaya çıkan her şeyi, "en derin acıyı bile" olumlar ve olumlanan her şeyde ortaya çıkar. Çoklu veya çoğulcu olumlama, trajik olanın özü işte budur. Bu, her şeyi birer olumlama nesnesi haline getirmenin zorluğu düşünüldüğünde daha iyi anlaşılacaktır. Çoğulculuğun dehası ve çabası, dönüşümlerin gücü ve Dionysosçu parçalanma gereklidir bunun için. Nietzsche'de kaygı veya tiksinti hep bu noktada belirir: Her şey bir olumlama, yani neşe nesnesi haline gelebilir mi? Her bir şey için, sayesinde olumlandığı, olumsuz olmaktan çıktığı özel araçları bulmak

52 *Gİ*, IV, 464.

53 *Z*, II, "Kurtuluş Üzerine".

54 *EH*, III, "Böyle Söyledi Zerdüşt", 6.

gerekir.[55] Kaldı ki trajik olan bu kaygının ya da tiksintinin kendisinde değildir, kaybolmuş bir birliğin nostaljisinde de değildir. Trajik olan yalnızca, *olduğu gibi* olumlamanın çeşitliliğinde ve çokluğundadır. Trajik olanı tanımlayan çok'un neşesidir, çoğul neşedir. Bu neşe bir yüceltmenin, bir arınmanın, bir telafinin, bir vazgeçmenin ya da bir uzlaşmanın neşesi değildir: Nietzsche, trajik olanın bütün kuramlarında, trajik olanın estetik bir fenomen olarak kavranmamasına saldırır. *Trajik olan*, neşenin estetik formudur, tıbbi bir formül ya da acının, korkunun veya acımanın ahlaki bir çözümü değildir.[56] Trajik olan neşedir. Ama bu aynı zamanda trajedinin dolaysız olarak neşeli olduğu anlamına gelir; utanç ve korku, ancak ona tıbbi arınmalarının ve ahlaki yüceltmelerinin işleyişini sağlama almak için güvenen dar kafalı izleyicinin, ahlakçı ve patolojik dinleyicinin utancı ve korkusudur. "Trajedinin yeniden doğuşuyla birlikte sanatçı-dinleyici de yeniden doğdu, bugüne değin onun yerini garip bir *quiproquo*, yarı ahlakçı yarı aydın yönelimli eleştirmen dolduruyordu."[57] Ve aslında trajedinin, ona vicdan azabından kaynaklanan vasat bir hava veren kötü izleyicilerin korku veya utançlarından kendisini kurtaracak gerçek bir yeniden doğuşa ihtiyacı vardır. Bir çoklu olumlamanın, bu nedenle saf olumlamanın mantığı, ona tekabül eden bir neşe etiği mantığı: Bütün Nietzsche felsefesini kateden din karşıtı ve diyalektik karşıtı düş budur. Trajik olan, olumsuz ile yaşamın ilişkisi üzerine değil, neşe ile çok'un, olumlu ile çok'un, olumlama ile çok'un temel ilişkisi üzerine kurulmuştur. "Kahraman neşelidir, işte şimdiye dek trajedi yazarlarının gözünden kaçan şey."[58] Trajedi: samimi ve dinamik neşe.

---

55 Bkz. Zerdüşt'ün ebedi dönüş hakkındaki kaygı ve tiksintileri. – *Çağa Aykırı Düşünceler*'den itibaren, Nietzsche şu ilkeleri ortaya koyar: "Yadsınabilecek her varoluş varlığı da hak eder: Doğru sözlü olmak yalansız ve kendinde doğru olan, hiçbir şekilde yadsınamayacak bir varoluşa inanmak demektir" (*ÇA*, II, "Eğitimci Schopenhauer", 4).

56 *Trajedinin Doğuşu*'ndan itibaren Nietzsche Aristotelesçi trajedi-*katharsis* kavrayışına karşı tavır alır. *Katharsis*'in iki mümkün yorumuna işaret eder: ahlaki yüceltme ve tıbbi arınma (*TD*, 22). Ama nasıl yorumlanırsa yorumlansın *katharsis* trajik olanı "tepkisel" ve bunalıma sürükleyen tutkuların uygulaması olarak kavrar (bkz. *Gİ*, IV, 460).

57 *TD*, 22.

58 *Gİ*, IV, 50.

İşte Nietzsche bu yüzden *Trajedinin Doğuşu*'nda savunduğu *dram* fikrinden vazgeçer; dram hâlâ bir pathos'tur, çelişkinin Hristiyan pathos'udur. Nietzsche Wagner'i tam da dramatik bir müzik yapmakla, müziğin olumlayıcı yönünü reddetmekle eleştirir: "Bunun Dionysos'un flütü değil de dekandansın müziği olmasından acı çekiyorum."[59] Aynı biçimde, trajedinin dramatik ifadesine karşı Nietzsche *kahramanı* bir ifadenin haklarını talep eder: neşeli, hafif, dansçı, oyuncu kahraman.[60] Dionysos'un görevi bizi hafif kılmak, bize dansı öğretmek ve bize oyun içgüdüsü kazandırmaktır. Nietzscheci izleklere kayıtsız kalan ya da onlara düşmanlık besleyen bir tarihçi bile, Dionysos'un ayırt edici özelliklerinin hafiflik, hareketlilik ve aynı anda her yerde bulunmak olduğunu kabul eder.[61] Dionysos Ariadne'yi göğe taşır; Ariadne'nin tacındaki pırlantalar yıldızlardır. Ariadne'nin gizi bu mudur? Meşhur zar atımından fışkıran takımyıldız mıdır? Zarları atan Dionysos'tur. Dans eden ve kendini dönüştüren, "Polygethes" diye anılan, bin neşenin tanrısı odur.

Genel olarak diyalektik, trajik bir dünya görüşü değildir; tersine trajedinin ölümü, trajik görüşün yerini kuramsal kavrayışın (Sokrates), hatta Hristiyan kavrayışın (Hegel) almasıdır. Hegel'in gençlik dönemi yazılarında keşfedilen aynı zamanda diyalektiğin son hakikatidir: Modern diyalektik bütünüyle Hristiyan bir ideolojidir. Yaşamı haklılaştırmak ister ve onu olumsuzun çalışmasına esir eder. Buna karşın Hristiyan ideolojisi ile trajik düşünce arasında ortak bir sorun vardır: varoluşun anlamı. "Varoluşun bir anlamı var mıdır?" sorusu, Nietzsche için felsefenin en yüksek, en ampirik, hatta en "deneysel" sorusudur, çünkü aynı anda hem yorumlama hem de değerlendirme sorunlarını ortaya koyar. İyi düşünüldüğünde "*adalet* nedir?"

---

59 *EH*, III, "Wagner Olayı", 1.

60 *Gİ*, III, 191, 220, 221; IV, 17-60.

61 M. Jeanmaire, *Dionysos* (Payot Yay.): "Neşe kişiliğinin en belirgin özelliklerindendir ve ona, kültünün yaygınlaşma gücünü tahayyül edebilmek için sürekli geri dönülmesi gereken o dinamizmi iletmeye yarar" (27); "Dionysos hakkında edinilen başlıca izlenim tilmizlerini bir araya getiren, tarikatın ya da *thiasos*'un hem modeli hem de imgesi olan bir kortejin de hareketine katıldığı, sürekli devinim halindeki bir tanrı fikrini uyandırandır" (273-274); "Bir kadından doğma, mitsel sütanneleriyle rahip kadınların eşlik ettiği Dionysos, kendilerine dolaysız varlığının hissini ilettiği ölümlülerle düşüp kalkmaya devam eden, onlara, onları kendine yükselttiğinden çok daha az eğilen bir tanrıdır, vb." (339 ve devamı).

anlamına gelir ve Nietzsche hiç abartmaksızın bütün eserinin onu iyi anlamak için bir çaba olduğunu söyleyebilir. Demek ki soruyu anlamanın kötü biçimleri vardır: Bugüne kadar uzun zamandır, varoluşun anlamı, yalnızca varoluş kabahatli veya suçluymuş gibi, haklılaştırılması gereken haksız bir şeymiş gibi arandı. Varoluşu yorumlamak için bir Tanrı'ya ihtiyaç vardı. Yaşamı bağışlamak için onu suçlamaya, haklılaştırmak için de onu bağışlamaya ihtiyaç vardı. Varoluş değerlendiriliyordu, fakat sürekli vicdan azabının bakış açısından. İşte felsefenin tamamını tehlikeye atan Hristiyan esini budur. Hegel varoluşu mutsuz bilinç açısından yorumlar, oysa mutsuz bilinç yalnızca vicdan azabının Hegelci biçimidir. Hatta Schopenhauer bile... Schopenhauer varoluş veya adalet sorununu daha önce işitilmemiş bir biçimde düşünmüştür, ama acıda yaşamı yadsımanın aracını, yaşamın olumsuzlanmasında onu olumlamanın tek yolunu bulan da yine odur. "Filozof olarak Schopenhauer bizim Almanya'da tanıdığımız ilk gerçek ateisttir: Hegel'e karşı düşmanlığının sırrı da budur. Varoluşta tanrısal hiçbir şey yoktur; bu onun için verili bir hakikat, gün gibi ortada, üzerinde tartışılamayacak bir şeydir... Hristiyanlığın yorumundan uzaklaşır uzaklaşmaz, Schopenhauer'ın sorusunun korkunç bir şekilde karşımıza dikildiğini görürüz: Varoluşun bir anlamı var mıdır? *Bu sorunun, derinlikleri içinde etraflıca anlaşılabilmesi yüzyıllar gerektirir.* Hatta Schopenhauer'ın bu soruya cevabı bile, tabiri caiz ise, olgunlaşmamış, ham bir meyvedir, saf uzlaşmadır, Tanrı'ya olduğu gibi onlara da artık inanmak istemediğimizi beyan ettiğimiz ve Hristiyan çileciliğinin ürünü olan ahlaki perspektiflerin tuzağına düşerek, aniden duraklamıştır."[62] Öyleyse soruyu anlamanın diğer biçimi, varoluşun acı ile haklılaştırıldığı, yani tanrısallaştırıldığı veya kutsallaştırıldığı değil, acı dahil her şeyi *haklılaştırdığı* diğer biçimi, gerçek anlamda trajik biçimi ne olabilir?

### *9. Varoluş Sorunu*

Varoluşun anlamının uzun bir tarihi vardır. Yunan, Hristiyanlık-öncesi kökleri vardır. Acı, hem varoluşun *haksızlığını* kanıtlamanın bir aracı olarak hem de ona daha yüksek ve tanrısal bir *haklılaştırma* bulmanın bir

62 *ŞB*, 357.

aracı olarak kullanılmıştır. (Varoluş, acı çektiğine göre suçludur; ama acı çektiğine göre ceza çekiyor ve bağışlanıyordur.) İşte Yunanların varoluşu yorumlama ve değerlendirme biçimi: ölçüsüzlük olarak varoluş, *hybris* ve suç olarak varoluş. Titan imgesi ("Titansı bireye kendini dayatan suçun zorunluluğu") tarihsel olarak varoluşa atfedilen ilk anlamdır. *Trajedinin Doğuşu*'nda Nietzsche'nin henüz karşı koyamadığı ve Dionysos'un lehine kullandığı çekici bir yorumdur bu.[63] Fakat Nietzsche'nin bu yorumun gizlediği tuzağı veya hizmet ettiği amacı görmesi, varoluşu ahlaki ve dinsel bir olgu haline getirdiğini anlaması için gerçek Dionysos'u keşfetmesi yetecektir. Varoluş bir suç, bir ölçüsüzlük haline getirildiğinde ona çok fazla şey yükleniyor gibidir: Ona ölçüsüz bir haksızlığın ve haklılaştırıcı bir cezanın ikili doğası atfedilir; suçla Titanlaştırılır, suçun cezalandırılmasıyla tanrısallaştırılır.[64] Bütün bunların sonunda onu değersizleştirmenin kurnaz bir biçiminden, onu bir yargıya, ahlaki yargıya ve özellikle Tanrı'nın yargısına bağlı hale getirmekten başka ne vardır? Nietzsche'ye göre Anaksimandros bu varoluş kavrayışını en iyi ifade eden filozoftur. Şöyle der o: "İnsanlar zamanın düzenine göre, birbirlerine haksızlıklarının cezasını ve telafisini öderler." Bunun anlamı şudur: 1) Oluş bir haksızlıktır (*adikia*) ve varolan şeylerin çoğulluğu bir haksızlıklar toplamıdır; 2) Bu şeyler kendi aralarında çatışırlar ve haksızlıklarının bedelini *phtora* ile karşılıklı olarak öderler; 3) Bu şeylerin hepsi, haksızlıklarını onları yok ederek bağışlayan ("Theodike") suçlu birer oluşa, çoğulluğa ve kuşağa sürüklenen, kökendeki tek bir varlıktan türer ("Apeiron").[65]

---

63 *TD*, 9.

64 *TD*, 9: "Böylece felsefi sorunların ilki, insanla tanrı arasına böyle korkunç, giderilemez bir çelişki koydu, onu her uygarlığın kapısına bir kaya yığını gibi dayadı. İnsanlık, payına düşebilecek en iyi ve en üstün nesneyi kan dökmekle kazanıyor, sonra da onun sonuçlarını hazmetmek zorunda kalıyor, yani saldırıya uğramış bütün ölümsüzlerin böylesi soylu bir çabayla doğrulmuş insan soyuna çektirdikleri ve çektirmek zorunda oldukları acıların tufanını hazmetmek." Nietzsche *Trajedinin Doğuşu*'nda hâlâ "diyalektikçi"dir: Dionysos'un aslında kurbanı olduğu Titanların suçlarını Dionysos'un hesabına taşıyor. Dionysos'un ölümünü bir tür çarmıha gerilme haline getiriyor.

65 *YTF*.

Schopenhauer bir tür modern Anaksimandros'tur. Peki Nietzsche'yi birinde olduğu gibi ötekinde de bu kadar çeken ve *Trajedinin Doğuşu*'nda hâlâ bu yoruma sadık kalmasını açıklayan şey nedir? Kuşkusuz Hristiyanlıktan farklı olmaları. Onlar varoluşu bir suça, yani suçlu bir şeye dönüştürseler de, henüz Hristiyanlıktaki gibi kabahatli ve sorumlu bir şey haline getirmezler. Titanlar bile bu inanılmaz Sami ve Hristiyan icadını bilmiyorlardı: vicdan azabı, kabahat ve sorumluluk. *Trajedinin Doğuşu*'ndan itibaren Nietzsche, Titan ve Prometheus'a özgü suçu ilk günahın karşıtı olarak düşünür. Fakat bunu karanlık ve sembolik bir biçimde yapar, çünkü Ariadne'nin gizi Nietzsche'nin olumlu sırrı, bu karşıtlık da olumsuz sırrıdır. Şöyle der Nietzsche: "İlk günahta, merak, aldatıcı görünüşler, baştan çıkarma, aşırı şehvet, kısacası tüm kadınsı kusurlar kötülüğün kaynağı olarak görülmüştür... Böylece Ariler (Yunanlar) için suçun kaynağı erkek, Samiler içinse kabahatin kaynağı kadındır."[66] Nietzscheci bir kadın düşmanlığı yoktur: Ariadne Nietzsche'nin ilk sırrıdır, ilk kadınsı güç, Anima, Dionysosçu olumlamanın ayrılmaz nişanlısı.[67] Ama cehennemden çıkma, olumsuz ve ahlakçı kadın gücü bambaşka bir şeydir: yaşamı değersizleştiren ve yadsıyan haşin anne, iyinin ve kötünün annesi. "Felsefeye onurunu geri kazandırmanın başka yolu yoktur: Ahlakçılardan başlamak gerekir. Mutluluktan ve erdemden bahsettikleri sürece felsefeye yalnızca yaşlı kadınları kazandırabilirler. Bütün bu ünlü bilgelere karşıdan bakın bir: Hepsi de yaşlı kadınlar ya da olgun kadınlar, Faust gibi söylersek, anneler. Anneler, anneler! Korkunç sözcük!"[68] Anneler ve kız kardeşler: Bu ikinci kadınsı gücün işlevi bizi suçlamak, sorumlu hale getirmektir. Bu senin kabahatin, der anne, suçunun daha bilincinde ve annesine daha saygılı bir oğlum olmadıysa bu senin kabahatin. Bu senin kabahatin, der kız kardeş, daha güzel, daha zengin ve daha çok sevilen biri olamıyorsam bu senin kabahatin. Kusur ve sorumlulukların yüze vurulması, acı itham, ebedi suçlama, *hınç*, işte varoluşun sofu bir yorumu. "Bu senin kabahatin, bu senin kabahatin", ta ki suçlananın kendisi "bu benim kabahatim"

66 *TD*, 9.

67 *EH*, III, "Böyle Söyledi Zerdüşt", 8; "Benim dışımda kim bilir Ariadne'nin kim olduğunu?"

68 *Gİ*, III, 408.

diyene ve üzgün dünya bu sızlanmalar ve yankılarıyla çınlayıncaya dek. "Bugüne dek dünyada sorumlulukların arandığı her yerde onları arayan intikam içgüdüsüdür. Bu intikam içgüdüsü yüzyıllar boyunca insanlığa o kadar hâkim olmuştur ki, bütün metafizik, psikoloji, tarih ve özellikle de ahlak onun izlerini taşır. İnsan düşünmeye başladığı anda intikamın tohumunu da şeylere katmıştır."[69] Nietzsche hınçta (bu senin kabahatin), vicdan azabında (bu benim kabahatim) ve onların ortak meyvesinde (sorumluluk), basit psikolojik olaylar değil, Sami ve Hristiyan düşüncesinin temel kategorilerini, yani bizim genel olarak varoluşu düşünme ve yorumlama biçimimizi görür. Yeni bir ideal, yeni bir yorumlama, başka türlü bir düşünme biçimi: İşte Nietzsche'nin kendisine koyduğu hedefler.[70] "*Sorumsuzluğa olumlu anlamını kazandırmak*", "Tam bir sorumsuzluk duygusu kazanmak, kendimi övgülerden ve kınamalardan, şimdiden ve geçmişten bağımsız kılmak istedim."[71] Sorumsuzluk – Nietzsche'nin en soylu ve en güzel sırrı.

Hristiyanlıkla karşılaştırılınca Yunanlar çocukturlar. Varoluşu değersizleştirme biçimleri, "nihilizm"leri Hristiyan mükemmelliğinde değildir. Varoluşu suçlu bulurlar, ama onu kabahatli ve sorumlu olarak yargılama inceliğini henüz keşfetmemişlerdir. Yunanlar varoluştan suçlu ve "ölçüsüz" [*hybrique*] olarak bahsettiklerinde, tanrıların insanları delirttiğini düşünürler: Varoluş suçludur, *ama kabahatin sorumluluğunu üzerlerine alan tanrılardır*. Yunanların suç kavramıyla Hristiyanlığın günah yorumu arasındaki büyük fark budur. Nietzsche'nin *Trajedinin Doğuşu*'nda hâlâ varoluşun suçlu karakterine inanmasının sebebi budur, çünkü bu suç en azından suçlunun sorumluluğunu içermez. "Delilik, aşırılık, beyinde biraz fırtına – işte en sıkı ve iyi dönemde Yunanların üzücü ve ölümcül birçok şeyi açıklamak için kullandıkları terimler. Günah değil delilik! Anlıyor musunuz? Bir tanrı gözünü kör etmiş olmalı, diyordu bir Yunan, başını sallayarak. İşte tanrıların bir noktaya kadar insanları haklılaştırma biçimi; kötü eylemlerinde bile kötülüğün kaynağını böyle açıklıyorlardı – ve bu sırada,

69 *Gİ*, III, 458.

70 *AS*, III, 23.

71 *Gİ*, III, 383 ve 465.

cezayı değil en soylu olanı, kabahati üstleniyorlardı."[72] Fakat Nietzsche bu büyük farklılığın düşündükçe zayıfladığını fark edecektir. Varoluş suçlu ilan edildiğinde onu sorumlu kılmak için tek bir adım yetecektir, bir cinsiyet değişikliği, Titanların yerine Havva, tanrıların değişimi; "Olympos yargıçlarının" ve izleyici tanrıların yerine, adil ve tek aktör, tek bir Tanrı. Bir tanrı insanlara esinlediği deliliğin sorumluluğunu üzerine alıyor olsun veya insanlar kendini çarmıha geren bir Tanrı'nın deliliğinden sorumlu olmuş olsun; ilki diğerinden karşılaştırılamaz ölçüde daha güzel olmasına rağmen, bu iki çözüm de henüz birbirinden yeterince farklı değildir. Aslında soru, "suçlu varoluş sorumlu mudur, değil midir?" sorusu değildir. Ama "*varoluş suçlu mudur... yoksa masum mudur?*" sorusudur. Dionysos, çoklu hakikatini böylece buldu: masumiyet, çoğulluğun masumiyeti, oluşun ve olan her şeyin masumiyeti.[73]

*10. Varoluş ve Masumiyet*

"Masumiyet"in anlamı nedir? Nietzsche bizim sorumluları kendi dışımızda ve hatta kendimizde arama, acıklı suçlama çılgınlığımızı ifşa ederken, eleştirisini beş neden üzerine kurar. Bunlardan ilki, "hiçbir şeyin bütün dışında varolmadığı"dır.[74] Ama sonuncusu ve en derin olanı "bütünün olmadığı"dır: "Evreni kırıntılarına indirgemek, bütüne olan saygıyı yitirmek gerekir."[75] Masumiyet, çok'un hakikatidir. Kuvvet ve istenç felsefesinin ilkelerinden kendiliğinden doğar. Her şey, o şeyi

---

72 *AS*, II, 23.

73 Eğer *Trajedinin Doğuşu*'nda Nietzsche'nin sonradan terk edeceği veya değiştireceği tezleri gruplandırırsak beş temel tez olduğunu görürüz: a) Çelişkinin ve çelişkinin çözümünün bakış açısından yorumlanmış Dionysos, yerini olumlayıcı ve çoklu bir Dionysos'a bırakır; b) Dionysos-Apollon antitezi, Dionysos-Ariadne tamamlayıcılığı uğruna terk edilecektir; c) Dionysos-Sokrates karşıtlığı giderek daha yetersiz kalacak ve daha derindeki Dionysos-Çarmıha Gerilen karşıtlığını hazırlayacaktır; d) Trajedinin dramatik kavranışı yerini kahramansı bir kavrayışa bırakacaktır; e) Varoluş suçlu yapısını kaybederek tamamen masum bir yapıya bürünecektir.

74 *Gİ*, III, 458: "Bütün ne yargılanabilir, ne ölçülebilir, ne karşılaştırılabilir ne de özellikle yadsınabilir."

75 *Gİ*, III, 489.

yorumlayabilecek bir başka kuvvetle ilişki içindedir; her kuvvet, yapabildiği şeyle ilişki içindedir ve ondan ayrılamaz. Masum olan, bu ilişkilenme, olumlama ve olumlanma biçiminin ta kendisidir. Kendini bir kuvvet tarafından yorumlanmaya ya da bir istenç tarafından değerlendirilmeye bırakmayan şey, onu değerlendirme kapasitesi olan bir *başka* istenci, onu yorumlama kapasitesi olan bir *başka* kuvveti gerektirir. Ama bizler, kuvvetlerimize tekabül eden yorumu korumayı ve yorumumuza tekabül etmeyen şeyi yadsımayı tercih ederiz. Kuvveti ve istenci grotesk temsiller haline getiririz: Kuvveti yapabileceklerinden ayırırız, onu, yapamadığı şeyden elini çektiğinde "değerli"ymiş gibi kabul edip, tam da sahip olduğu kuvveti gösterdiğinde "suçlu" olduğunu söyleriz. İstenci ikiye ayırırız, özgür iradeye sahip tarafsız bir özne yaratarak, harekete geçme ve kendini tutma yetkinliğini ona bahşederiz.[76] Varoluş karşısındaki durumumuz işte budur: Dünyayı değerlendirebilecek (onu "tartabilecek") bir değerlendirmeyi tanımadık bile. Varoluşu yorumlayabilecek bir kuvveti de tanımadık. Bu yüzden varoluşun kendisini yadsıyoruz, yorumun yerine değersizleştirmeyi koyuyor, yorumlama ve değerlendirme biçimi olarak değersizleştirmeyi icat ediyoruz. "Yorumlardan biri çöktü, ama o tek mümkün yorum olarak görüldüğü için, artık varoluşun anlamı yokmuş gibi, her şey boşunaymış gibi geliyor bize."[77] *Yazık ki kötü oyuncularız biz.* Masumiyet varoluşun, kuvvetin ve istencin oyunudur. Olumlanmış ve değer verilmiş varoluş, bölünmemiş kuvvet, ikiye ayrılmamış istenç, – işte masumiyetin ilk tanımı.[78]

Trajik düşünür Herakleitos'tur. Adalet sorunu onun eserini baştan sona kateder. Herakleitos için yaşam kökten bir biçimde masum ve haklıdır. Varoluşu bir *oyun içgüdüsünden* yola çıkarak anlar, onu ahlaki veya dinsel bir fenomen olarak değil, *estetik bir fenomen* olarak görür. Böylece Nietzsche onu, kendisinin Schopenhauer'a karşıt olması gibi, Anaksimandros'a taban tabana karşıt olarak gösterir.[79] Herakleitos dünyanın ikiliğini yadsıdı, "varlığın

76 *AS*, I, 13.

77 *Gİ*, III, 8.

78 *Gİ*, III, 457-496.

79 Herakleitos ile ilgili bölümler için bkz. *YTF*.

kendisini yadsıdı". Bunun da ötesinde, *oluşu bir olumlama haline getirdi.* Fakat oluşu olumlama olarak görmenin ne anlama geldiğini anlamak için onun üzerinde uzun zaman düşünmek gerekir. Kuşkusuz ilk olarak şu anlama gelir bu: Oluş dışında bir şey yoktur. Bu kuşkusuz oluşu olumlamaktır. Ama aynı zamanda oluşun varlığı da olumlanır; oluşun varlığı olumladığı ya da varlığın oluşta kendini olumladığı söylenir. Herakleitos'un şifrelere benzeyen iki düşüncesi vardır: Birincisine göre varlık yoktur, her şey oluş halindedir; diğerine göre de varlık, bu haliyle oluşun varlığıdır. Oluşu olumlayan işlek bir düşünce, oluşun varlığını olumlayan tefekkür halindeki bir düşünce. Aynı öğenin düşüncesi olarak bu iki düşünce birbirinden ayrılamaz, Ateş ve Dike gibi, Physis ve Logos gibi. Çünkü oluşun ötesinde bir varlık yoktur, çok'un ötesinde bir yoktur: Çok ya da oluş birer görünüm ya da yanılsama değildirler. Fakat görünümün ötesinde öz olabilecek çoklu ve sonsuz gerçeklikler de yoktur. Çok, biriciğin ayrılmaz tezahürü, temel dönüşümü, değişmez belirtisidir. Çok, bir'in olumlanması; oluş da varlığın olumlanmasıdır. Oluşun olumlanması varlığın kendisidir, çok'un olumlanması bir'in kendisidir, çoklu olumlama da bir'in kendini olumlama biçimidir. "Bir, çok'tur." Peki bir kendini tam da çok'ta olumlamasaydı, çok bir'den nasıl çıkabilir ve sonsuz bir zamanın sonunda nasıl hâlâ ondan çıkmaya devam edebilirdi? "Eğer Herakleitos yalnızca biricik bir öğeyi fark ediyorsa, bu Parmenides'in (ve Anaksimandros'un) düşünceleriyle taban tabana zıt bir anlamdadır. Biricik yaratımda, yıkımda olumlanmalıdır." Herakleitos derinlemesine baktı: Çok'ta hiçbir ceza, oluşta hiçbir kefaret, varoluşta hiçbir suçluluk görmedi. Oluşta olumsuz hiçbir şey görmedi, hatta tam tersini gördü: Oluşun ve oluşun varlığının ikili olumlaması, kısaca varlığın doğrulanması. Herakleitos karanlıktır, çünkü bizi karanlığın kapılarına götürür: Oluşun varlığı nedir? Oluş halindekinden ayrılamayacak varlık hangisidir? *Geri geliş, olmakta olanın varlığıdır.* Geri geliş, oluşun kendisinin varlığıdır, oluşta olumlanan varlıktır. Oluşun yasası, adalet ve varlık olarak ebedi dönüş.[80]

---

80 Nietzsche yorumunu ayrıntılandırır. Bir yandan Herakleitos cezanın ve suçluluğun bakış açılarından tamamen kurtulmuş değildir (bkz. ateşle tamamen yanma kuramı). Diğer yandan, ebedi dönüşün gerçek anlamını sezdirmekle yetinir. Bu yüzden Nietzsche *Yunanların Trajik Çağında Felsefe*'de Herakleitos'un ebedi dönüşüne yalnızca imada bulunur; ve *Ecce Homo*'da (III, "Trajedinin Doğuşu") yargısı çekincesiz değildir.

Bundan varoluşun sorumlu ya da suçlu olmadığı sonucu çıkar. "Herakleitos sonunda şöyle haykıracaktı: Sayılamayan varlıkların mücadelesi sadece saf adalettir! Ve ayrıca, bir, çok'tur."[81] Çok'un ve bir'in, oluşun ve varlığın bağlılaşımı bir oyunu biçimlendirir. Oluşu olumlamak ve oluşun varlığını olumlamak bir oyunun iki zamanıdır. Bunlar, oyuncu, sanatçı ya da çocuk olan bir üçüncü öğe ile birleşirler.[82] Oyuncu-sanatçı-çocuk, çocuk-Zeus: Mitlerin bize tanrısal oyuncaklarla donatılmış olarak tanıttığı Dionysos. Oyuncu kendisini geçici olarak yaşama bırakır ve geçici olarak bakışını yaşama sabitler; sanatçı kendisini geçici olarak eserinin içine ve geçici olarak eserinin üstüne yerleştirir; çocuk oynar, oyundan çekilir ve oyuna geri döner. Oluşun bu oyununu, aynı zamanda oluşun varlığı da kendisiyle oynamaktadır: Aion, der Herakleitos, taşlarla oynayan bir çocuktur. Oluşun varlığı, ebedi dönüş, oyunun ikinci zamanıdır; ama ilk iki zamana eşdeğer olan ve bütün için geçerli olan üçüncü zamandır. Çünkü ebedi dönüş gidişten farklı olan dönüştür, eylemden uzaklaşmış tefekkürdür, ama gidişin kendisinin dönüşü ve eylemin dönüşüdür de: hem ânın kendisi, hem de zamanın döngüsü. Herakleitos'un yorumunun sırrını anlamalıyız: *Hybris*'in karşısına oyun içgüdüsünü çıkarır. "Bu suçlu bir gurur değil, yeni dünyaları doğmaya çağıran, daima uyanık olan oyun dürtüsüdür." Bir *theodise* [ilahi adalet] değil, bir *kozmodise* [kozmik adalet]; cezalandırılacak bir haksızlıklar toplamı değil, bu dünyanın yasası olarak adalet; *hybris* değil, oyun ve masumiyet. "Bu tehlikeli sözcük, *hybris*, her Herakleitosçunun mihenk taşıdır. Hocasını anlayıp anlamadığını bununla gösterebilir."

### *11. Zar Atımı*

Oyunun, zar atımında olduğu gibi iki ânı vardır: zarların atıldığı an ve zarların düştüğü an. Nietzsche kimi zaman zar atımını iki ayrı masada, gökte ve yerde oynanır gibi gösterir. Zarların atıldığı yer ve zarların düştüğü gök: "Yeryüzünün ilahi masasında tanrılarla zar atmışsam eğer bir kere, öyle ki hani yeryüzü sallanıp yarılmış ve ateş-selleri fışkırtmış olsun: Tanrısal bir

---

81 *YTF.*

82 *YTF:* "İçkin gnome ya da Dike; Polemos yerleridir, bütün de bir oyun olarak düşünülmüştür; ve bütünü yargılayan yaratıcı-sanatçı eseriyle özdeştir."

masadır yeryüzü çünkü, yeni yaratıcı sözlerle, ilahi zar atımlarıyla titrer."[83] – "Ey üstümdeki gök! Ey tertemiz, yüce gök! Senin tertemizliğindir bence, senin ebedi bir akıl örümceğinin ve akıl ağının olmaması: – Bence tanrısal rastlantıların raksettiği yer olman, bence tanrıların masası olman, tanrısal zarlar ve tanrısal oyuncular için! –"[84] Ama bu iki masa iki dünya değildir. Bunlar aynı dünyanın iki ayrı saatidir, aynı dünyanın iki ayrı ânıdır, öğle ve gece yarısı, zarların atıldığı saat ve zarların düştüğü saat. Nietzsche aynı zamanda oyuncunun veya sanatçının iki zamanı olan, yaşamın bu iki masası üzerinde ısrar eder: "Daha sonra bakışlarımızı geçici olarak onun üzerinde tutmak üzere, kendimizi geçici olarak yaşama bırakmak." Zar atımı oluşu olumlar, oluşun varlığını olumlar.

Söz konusu olan, birçok kez atıldıkları için aynı kombinasyonu üretecek birçok zar atımı değildir. Tam tersine: Ortaya çıkan kombinasyonun sayısı nedeniyle kendini şu haliyle üretmeyi başaran tek bir zar atımıdır. Bir kombinasyonun tekrarını yaratan çok sayıda zar atımı değildir, tersine zar atımının tekrarını yaratan şey kombinasyonundan çıkan sayıdır. Bir kez atılan zarlar *rastlantının* olumlanmasıdır, düşerken oluşturdukları kombinasyon ise *zorunluluğun* olumlanmasıdır. Zorunluluk rastlantıda olumlanır, tam olarak varlığın oluşta, bir'in de çok'ta olumlanması gibi. Rastgele atıldıklarında zarların oyunu kazandıran onikiyi mutlaka getirmeyecekleri boşu boşuna söylenecektir. Bu, oyuncunun öncelikle rastlantıyı *olumlamayı* bilmediği ölçüde doğru olabilir. Çünkü bir olanın çok olanı ortadan kaldırmaması ya da yadsımaması gibi, zorunluluk da rastlantıyı ortadan kaldırmaz ya da geçersizleştirmez. Nietzsche rastlantıyı çokla, parçalarla, bölümlerle, kaosla bir tutar: sallanan ve atılan zarların kaosu. *Nietzsche rastlantıyı bir olumlamaya dönüştürür.* Göğün kendisi "rastlantı-gök", "masum-gök" diye anılır,[85] Zerdüşt'ün egemenliği "büyük rastlantı" diye anılır.[86] "*Rastlantı* – en kadim soyluluğu bu dünyanın; her

---

83 *Z*, III, "Yedi Mühür".

84 *Z*, III, "Güneş Doğmazdan Önce".

85 *Z*, III, "Güneş Doğmazdan Önce".

86 *Z*, IV, "Bal Adağı". – Ve III, "Eski ve Yeni Levhalar Üzerine": Zerdüşt "rastlantının kurtarıcısı" adını alır.

şeye geri verdim onu ben; amacın köleliğinden kurtardım onları. Her şeyde şu mutlu kesinliği buldum: Rastlantının ayakları üzerinde raks etmeyi yeğliyorlardı." "Sözüm şudur: Bırakın gelsin rastlantı bana, küçük bir çocuk gibi masumdur o."[87] Nietzsche'nin *zorunluluk* (yazgı) dediği şey, rastlantının iptali değil, rastlantının kendisinin kombinasyonudur. Rastlantının kendisi olumlandığı ölçüde zorunluluk da rastlantı tarafından olumlanır. Çünkü rastlantının bu haliyle tek bir kombinasyonu vardır, rastlantının bütün öğelerini toplamanın tek bir biçimi vardır, çok'un bir'i gibi, yani sayı ya da zorunluluk. Azalan ve artan olasılıklara göre birçok sayı mümkündür, ama öğlenin gecenin dağınık parçalarını toplaması gibi, rastlantının parçalarını bir araya getiren tek bir zorunlu sayı, rastlantının tek bir sayısı vardır. İşte bu yüzden, zar atımını kazanmak amacıyla gereken sayıyı elde etmesi için oyuncunun rastlantıyı bir kez olumlaması yeterlidir.[88]

Rastlantıyı olumlamayı bilmek, oynamayı bilmektir. Fakat oynamayı bilmiyoruz biz: "Sıçrayışı boşa gitmiş bir kaplan gibi çekingen, mahcup, beceriksiz –ey üstün insanlar– sizi ben çok kez böyle gördüm sıvışırken bir kenara. Tutmadı attığınız zar. Ne çıkar halbuki bundan, ey zar atanlar! Oynamayı ve alay etmeyi, şöyle gereğince oynamayı ve alay etmeyi öğrenemediniz sizler!"[89] Kötü oyuncu defalarca zar atacak olmasına güvenir: Böylece istediği kombinasyonu getirecek nedenselliği ve olasılık hesabını elinde tuttuğunu düşünür. Bu kombinasyonu, nedenselliğin ardına saklanmış, ulaşılması gereken bir amaç olarak görür. Nietzsche evrensel örümcekten, aklın örümcek ağından söz ederken bunu kasteder. "Büyük ağının, büyük nedensellik ağının arkasına gizlenen bir tür emir

87 *Z*, III, "Güneş Doğmazdan Önce" ve "Zeytindağı'nda".

88 Öyleyse Nietzsche'de rastlantının zorunluluk tarafından *yadsındığına* inanılmayacaktır. Dönüşüm işlemi [transmütasyon] gibi bir işlemde, birçok şey yadsınacak veya ortadan kaldırılacaktır: Örneğin ağırlık ruhu dansla yadsınır. Nietzsche'nin bu konudaki genel formülü şudur: *Yadsınabilecek* (yani kendisi olumsuz olan, nihilizm ve onun ifadeleri) her şey yadsınır. Ama rastlantı ağırlık ruhu gibi nihilizmin bir ifadesi değildir; saf olumlamanın nesnesidir. Dönüşümün kendisinde, olumlamaların karşılıklı bir *bağlantısı* vardır: rastlantı ve zorunluluk, oluş ve varlık, çok ve bir. Bağlantılı olarak olumlanan ile dönüşüm işlemi tarafından yadsınmış ya da iptal edilmiş olanı karıştırmamak gerekir.

89 *Z*, IV, "Üstün İnsan Üzerine".

ve ereklilik örümceği – XI. Louis ile savaşan Charles Le Téméraire gibi biz de şöyle diyebiliriz: 'Evrensel örümcekle savaşıyorum.'"[90] Rastlantıyı, nedenselliğin ve erekliliğin kıskacına alarak ortadan kaldırmak; rastlantıyı olumlamak yerine atışların tekrarına güvenmek; zorunluluğu olumlamak yerine önceden bir *amaç* koymak: İşte kötü bir oyuncunun bütün işlemleri. Bunların kökleri akıldadır, ama aklın kökü nerdedir? İntikam ruhu, yalnızca intikam ruhu, örümcek![91] Zarların tekrarında hınç, bir amaca inanmada vicdan azabı. Ama bu şekilde elde edilebilecek tek şey, az ya da çok olasılıklı, göreli sayılardır. Evrenin amacının olmaması, bilinecek nedenler ya da umut edilecek bir erek olmaması – işte iyi oynamak için gereken kesinlik.[92] Zar atımı, rastlantı bir seferde *yeterince* olumlanmadığı için kaybedilir. İster istemez bütün parçaları bir araya getirecek ve oyunu ister istemez kazandıracak olan zorunlu sayının ortaya çıkması için yetecek kadar olumlanmamıştır rastlantı. O halde şu sonuca çok önem vermeliyiz: Nietzsche neden-sonuç, olasılık-ereklilik ikiliklerinin karşıtlığıyla sentezinin ve bunların oluşturdukları ağın yerine, Dionysosçu rastlantı-zorunluluk bağlılaşımını, Dionysosçu rastlantı-yazgı ikiliğini koyar. Birçok defaya yayılmış bir olasılık değil, bir seferde bütün rastlantı; istenen, arzulanan sonuç kombinasyonu değil, yazgılı ve sevilen kombinasyon, *amor fati;* zar atımlarının sayısı üzerinden bir kombinasyonun dönüşü değil, kaçınılmaz biçimde elde edilmiş sayının doğası sayesinde zar atımının yinelenişi.[93]

---

90 *AS*, III, 9.

91 *Z*, II, "Zehirli Örümcekler Üzerine".

92 *Gİ*, III, 465.

93 Nietzsche *Güç İstenci*'nin iki metninde, ebedi dönüşü olasılıklar açısından ve çok sayıda zar atımından çıkarsanırmış gibi ortaya koymuştur: "Eğer çok yüksek sayıda durumu varsayarsak, bir atımın rastlantısal tekrarı, mutlak bir özdeşsizlikten daha olasıdır" (*Gİ*, II, 324); dünya belirli bir kuvvet büyüklüğü olarak ve zaman da sonsuz ortam olarak tanımlandığında, "bütün mümkün kombinasyonlar en azından bir kez gerçekleşmiş, hatta sonsuz sayıda gerçekleşmiş olacaktır" (*Gİ*, II, 329). – Ama 1) bu metinler ebedi dönüşün yalnızca "varsayımsal" bir sunuşunu yaparlar; 2) Pascal'in bahis kavramı hakkında kimi zaman söylendiği anlamda "savunucudurlar". Mekanizmi ciddiye alıp, mekanizmin "mutlaka mekanikçi olması gerekmeyen" bir sonuca vardığını göstermek söz konusudur; 3) "Kavgacı"dırlar: Saldırgan bir biçimde ***kötü oyuncuyu*** kendi sahasında yenmek isterler.

Atılan zarlar bir kez rastlantıyı olumladığında, düşen zarlar da zorunlu olarak oyunu kazandıran sayıyı ya da yazgıyı olumlarlar. Bu anlamda oyunun ikinci zamanı hem iki zamanın bütünü, hem de bütüne eşit olan oyuncudur. Ebedi dönüş ikinci zamandır, zar atımının sonucudur, zorunluluğun olumlanmasıdır, rastlantının bütün parçalarını bir araya getiren sayıdır, ama aynı zamanda birinci zamanın geri gelişidir, zar atımının tekrarıdır, rastlantının yeniden üretimi ve yeniden olumlanmasıdır. Ebedi dönüşteki yazgı, aynı zamanda rastlantı tarafından da "iyi karşılanır": "Her rastlantıyı kendi kazanımda kaynatırım ben. Ve rastlantı ancak yeterince piştiği zaman onu kendi yemeğim sayarım. Ve aslında nice rastlantılar çıkmıştır karşıma buyururcasına: Ama iradem daha buyururcasına konuşmuştur onlara, yalvararak dize gelmişlerdir o zaman. Yalvararak barınak ve içten muhabbet istemişlerdir benden, yaltaklanarak şöyle demişlerdir: Bak, ey Zerdüşt, bir dostun dosta gelmesi gibi tıpkı." [94] Bunun anlamı şudur: Rastlantının içinde kendiliklerinden değerli olduklarını iddia eden birçok parça vardır; olabilirliklerini ileri sürerek oyuncunun birçok kez zar atmasını isterler; birçok zar atımı ile dağılıp basit olasılıklara dönüştüklerinde ise rastlantının parçaları efendi olarak konuşmak isteyen kölelerdir.[95] Ama Zerdüşt böyle oynamamak gerektiğini, kendini oyuna kaptırmaması gerektiğini bilir; tersine onun bütün parçalarını bir araya getirmek, olanaklı değil, yazgılı ve zorunlu sayıyı olumlamak için rastlantının tümünü bir seferde olumlamak gerekir (yani zarları elinde ısıtan bir oyuncu gibi onu kaynatıp pişirmek). Ancak ondan sonra rastlantı yazgının dostu olur; bir dostu ziyaret eden dosta dönüşür. Yazgı onun ebedi dönüşünü sağlar; dostu da onu geri çağırır zaten.

Daha karanlık ve tarihsel anlamlarla yüklü bir metinde şöyle yazar Nietzsche: "Amacı olan bütün etkinlikleri dışlayan evrensel kaos, döngü fikriyle çelişik değildir: Çünkü bu fikir sadece akıldışı bir zorunluluktur." [96]

---

94 *Z*, III, "Küçültücü Erdem Üzerine".

95 Nietzsche ancak bu anlamda 'parçalardan' 'korkunç rastlantılar' olarak bahseder: *Z*, II, "Kurtuluş Üzerine".

96 *Gİ*, II, 326.

Bunun anlamı şudur: Kaos ve döngü, oluş ve ebedi dönüş çoğunlukla birlikte düşünüldü, ama sanki birbirlerine karşıt kavramlarmış gibi. Platon'da oluşun kendisi sınırsız, ölçüsüz, deli ve suçlu bir oluştur; döngüye dahil olmak için ona idenin modelini veya sınırını dayatan, onu kuvvetle büken bir Demiurgos'un eylemine ihtiyaç duyan bir oluştur. İşte böylece oluş veya kaos karanlık ve mekanik bir nedensellikle bir kenara atılır ve döngü de kendini dışarıdan dayatan bir tür erekliliğe bağlanır. Kaos döngüde bulunmaz, döngü oluşun, kendine ait olmayan bir yasaya zorla itaat ettirilmesinin ifadesidir. Presokratikler arasında bile belki yalnızca Herakleitos oluşun "yargılanmadığını", yargılanamayacağım ve yargılanması gerekmediğini, yasasını başka bir yerden almadığını, "haklı" olduğunu ve yasasını kendinde barındırdığını biliyordu.[97] Yalnızca Herakleitos döngü ile kaosun hiçbir biçimde birbirine karşıt olmadığını hissetti. Ve aslında onu geri getiren sayıyı veya zorunluluğu da (ereklilik değil akıldışı zorunluluk) aynı anda olumlamak için kaosu (nedensellik değil rastlantı) olumlamak yeterlidir. "Önce bir kaos ve ardından bütün biçimlerin döngüsel ve düzenli bir hareketi olmadı; tam tersine bütün bunlar sonsuzdur, oluştan çıkar; eğer hiçbir zaman kuvvetlerin kaosu olmadıysa, bunun sebebi kaosun sonsuz olması ve bütün döngülerde yeniden belirmesidir. *Döngüsel hareket* oluşarak ortaya çıkmadı; o, kökendeki yasadır, tıpkı *kuvvet kütlesinin* istisna ya da aykırılık olmaksızın kökendeki yasa olması gibi. Her oluş döngünün ve kuvvet kütlesinin içinde meydana gelir."[98] Nietzsche'nin ebedi dönüş fikrini hiçbir şekilde presokratik öncellerinde bulmadığı anlaşılıyor. Onlar ebedi dönüşte bu haliyle oluşun varlığını, çok'taki bir'i, yani zorunlu olarak rastlantı ürünü olan zorunlu sayıyı görmüyorlardı. Hatta bunun tersini görüyorlardı: Oluşun bir boyun eğişi, haksızlığının bir itirafı ve bu haksızlığın kefareti. Belki Herakleitos dışında hiçbiri "oluştaki yasayı ve zorunluluktaki oyunu" görmemişti.[99]

---

97 *YTF.*

98 *Gİ*, II, 325 (Döngüsel hareket = döngü, kuvvet kütlesi = kaos).

99 *YTF.*

Zarlar yeryüzü masasına düştüğünde, masa "titrer ve kırılır". Çünkü zar atımı çoklu olumlamadır, çok'un olumlanmasıdır. Ama bütün bölümler, bütün parçalar aynı anda atılmışlardır: Bütün rastlantı bir seferde. Çok'u yok etmenin değil, onu bir seferde olumlamanın gücü ateş gibidir: Ateş oyuncu öğedir, dönüşümlerin öğesidir; karşıtı yoktur. Zarların altında kırılan yeryüzü böylece "ateş sellerini" yansıtır. Zerdüşt'ün dediği gibi, çok ve rastlantı ancak kaynayıp piştiklerinde iyidirler. Kaynatmak ya da ateşe atmak rastlantıyı ortadan kaldırmak ya da çok'un ardında bir'i bulmak anlamına gelmez. Tersine kazanda kaynamak zarların oyuncunun elinde sallanmasına benzer: Çok'u ve rastlantıyı bir olumlamaya dönüştürmenin tek yolu. Böylece zarlar oyunu kazandıracak sayıyı oluştururlar. Sayı oyunu kazandırırken rastlantıyı yeniden ateşe atar, rastlantıyı yeniden ısıtan ateşi besler. Çünkü sayı varlıktır, bir'dir ve zorunluluktur; ama bu haliyle çok'ta olumlanan bir, bu haliyle oluşta olumlanan varlık, bu haliyle rastlantıda olumlanan yazgıdır. Sayı rastlantıda, varlığın ve yasanın oluşta mevcut olduğu gibi mevcuttur. Ve ateşi besleyen bu sayı, çok olumlandığında çok'ta olumlanan bu bir, raks eden yıldız veya daha ziyade zar atımından doğan takımyıldızdır. Oyunun formülü şudur: İçimizde taşıdığımız kaosla dans eden bir yıldız doğurmak.[100] Ve Nietzsche kendine Zerdüşt kişiliğini seçmesinde rol oynayan nedenleri sorduğunda, eşdeğer olmayan ve çok farklı üç neden bulacaktır. Bunlardan ilki, ebedi dönüşün peygamberi olarak Zerdüşt'tür;[101] fakat Zerdüşt tek peygamber değildir, hatta duyurduğunun gerçek doğasını en iyi hissetmiş kişi bile değildir. İkinci neden kavgacıdır: Zerdüşt metafiziğe ahlakı dahil eden ilk kişidir, ahlakı bir kuvvet, bir neden, mükemmel bir amaç haline getirir; o halde bu ahlakın hatasını, kandırmacasını ifşa etmek için iyi konumlanmıştır.[102] Ama benzer bir neden İsa için de geçerli olabilirdi: Deccal rolünü ve Zerdüşt'ün kendisini kim İsa'dan daha iyi oynayabilirdi ki?[103] Geçmişe değin, ama tek başına yeterli

100 *Z*, Giriş, 5.

101 *Gİ*, IV, 155.

102 *EH*, IV, 3.

103 *Z*, I, "Gönüllü Ölüm Üzerine". "İnanın kardeşlerim! O pek erken öldü; benim yaşıma gelseydi, öğretisini kendi yalanlardı."

üçüncü neden, rastlantının güzel nedenidir: "Bugün şans eseri Zerdüşt'ün anlamının ne olduğunu öğrendim: altın yıldız. Bu rastlantı beni çok mutlu etti."[104]

Kaos-ateş-takımyıldız imgelerinin bu oyunu Dionysos mitinin bütün öğelerini birleştirir. Veya daha ziyade bu imgeler tamamen Dionysosçu oyunu oluştururlar. Çocuk Dionysos'un *oyuncakları*; çoklu olumlama ve parçalanmış Dionysos'un *bölümleri* veya *fragmanları*; Dionysos'un *pişirilmesi* veya çok'ta olumlanan bir; Dionysos tarafından taşınan *takımyıldız*, dans eden yıldız olarak gökteki Ariadne; Dionysos'un *geri dönüşü*, "ebedi dönüşün efendisi" olarak Dionysos. Nietzsche'nin zamanının fizik bilimlerini, enerji ve ısı bilimlerini nasıl kavradığına da daha sonra değineceğiz. Ama şimdiden biliyoruz ki, buhar makinesinden tamamen farklı bir ateş makinesinin düşünü kuruyordu. Nietzsche'nin belli bir fizik kavrayışı vardır, ama hiçbir biçimde fizikçi olma iddiası taşımaz. Kendine, bilimin bir gün belki kendi araçlarıyla ulaşacağı makineleri düşlemenin felsefi ve şiirsel hakkını tanır. Rastlantıyı olumlayan makine, rastlantıyı pişiren makine, oyunu kazandıran sayıları oluşturan, çoklu küçük istemeler altında muazzam kuvvetleri harekete geçiren makine, yıldızlarla oynayan makine, kısaca Herakleitosçu ateş makinesi.[105]

Ama Nietzsche için imgelerin oyunu asla kavramların ve felsefi düşüncenin daha derindeki oyununun yerine geçmez. Şiir ve aforizma Nietzsche'nin iki imgesel ifade biçimidir, ama bu ifadelerin felsefeyle ilişkileri belirlenebilir. Biçime ilişkin düşünüldüğünde bir aforizma bir *fragman* olarak kendini gösterir; bu çoğulcu düşüncenin biçimidir ve içerik açısından bir anlamı dile getirmeyi ve kurmayı hedefler. Bir varlığın, bir eylemin, bir şeyin anlamı – işte aforizmanın nesnesi budur. Özdeyiş yazarlarına olan hayranlığına karşın Nietzsche bir tür olarak özdeyişte neyin

---

104 Gast'a mektup, 20 Mayıs 1883.

105 *Gİ*, II, 38 (buhar makinesi hakkında); 50, 60, 61 (Kuvvetlerin harekete geçişi hakkında: "İnsan, karmaşık yapılı küçük bir varlıkla gerçekleştirilebilecek, işitilmemiş kuvvetlere tanıklık ediyor. *Yıldızlarla oynayan varlıklar*"; "Molekülün içinde patlamalar, atomların yön değişimleri ve ani kuvvet hareketleri meydana geliyor. Güneş sistemimizin bütünü, bir tek ve kısa bir anda, sinirin bir kasın üzerinde yarattığı irkilmeye benzer bir irkilme hissedebilir").

eksik olduğunu iyi görür: Onun yalnızca nedenleri keşfetme yeteneği vardır, bu yüzden genellikle sadece insani fenomenlerle ilgilenir. Oysa Nietzsche için en gizli nedenler bile yalnızca şeylerin insan-biçimli [antropomorfik] yönü değil, insan etkinliklerinin yüzeysel yönüdür. Yalnızca aforizma anlamı dile getirebilir; aforizma yorumlamadır, yorumlama sanatıdır. Aynı biçimde şiir de değerlendirmedir ve değerlendirme sanatıdır: *Değerleri* dile getirir. Ama değer ve anlam son derece karmaşık kavramlar oldukları için, şiirin kendisi değerlendirilmeli ve aforizma yorumlanmalıdır. Şiir ve aforizma da birer yorumlamanın, birer değerlendirmenin nesneleridirler. "Doğru dizilip doğru basılmış bir aforizma, okunduğu için henüz çözülmüş olmaz; daha çok okunması gerekir, çünkü yorumlama ancak yeni başlamaktadır."[106] Çoğulcu bakış açısından, değerlerin kendi değerlerinin kaynağı olan diferansiyel öğeye gönderme yapmaları gibi, bir anlam da anlamlandırmasının türediği diferansiyel öğeye gönderme yapar. Her zaman mevcut olan bu öğe, şiir ile aforizmada örtük ve saklıdır; anlam ve değerlerin ikinci boyutu gibidir. Şiir ve aforizmayla temel ilişkisi içinde felsefe, bu öğeyi geliştirerek ve bu öğede gelişerek bütünlüklü yorumu ve değerlendirmeyi, yani düşünme sanatını, yüksek düşünme veya "geviş getirme"[107] yetisini oluşturur. Geviş getirme ve ebedi dönüş: Düşünmek için iki mide fazla değildir. Yorumlamanın ya da değerlendirmenin iki boyutu vardır, ikincisi aynı zamanda birincinin geri gelişidir, aforizmamn geri dönüşü ya da şiirin döngüsüdür. O halde her aforizma iki kez okunmalıdır. Zar atımıyla ebedi dönüşün yorumu başlar, ama bu sadece bir başlangıçtır. Zar atımının kendisini, geri gelişiyle aynı anda yorumlamak gerekir.

### *14. Nietzsche ve Mallarmé*

Nietzsche ile Mallarmé arasında birincil benzerlikler çoktur.[108] Dört temel noktada toplanırlar ve tüm bir imgeler aygıtını devreye sokarlar: 1) Düşünmek, zar atmaktır. Yalnızca zar atımı rastlantıdan yola çıkarak

106 *AS*, Önsöz, 8.

107 *AS*, Önsöz, 8.

108 Thibaudet, *La poésie de Stéphane Mallarmé*'de [Stéphane Mallarmé'nin Şiiri] (s. 424) bu benzerliğe dikkat çeker. Haklı olarak, birinin diğeri üzerindeki etkisini de dışlar.

zorunluluğu olumlayabilir ve "başka bir şey olamayacak sayıyı" üretebilir. Tek bir zar atımı söz konusudur, yoksa birçok atımda elde edilmiş bir başarı değil: Yalnızca tek seferde zafer kazanan kombinasyon atımın geri gelmesini sağlayabilir.[109] Atılan zarlar deniz ve dalgalar gibidir (Nietzsche yer ve ateş derdi buna). Düşen zarlar takımyıldızlardır, konumları "yıldızlardan gelen" sayıyı oluşturur. O halde zarların oynandığı masa ikilidir: rastlantı denizi ve zorunluluk göğü, gece yarısı-öğle. Gece yarısı, zarların atıldığı saat...; 2) İnsan nasıl oynayacağını bilmiyor. Üstün insan bile zarları atmak için yeterince güçlü değil. Efendi yaşlanmış, zarları denize ve göğe atmayı bilmiyor. Yaşlı efendi bir "köprü"dür, aşılması gereken bir şeydir. Bir delikanlının takkesine takılan, "karanlık, çıtı pıtı endamı ve ayakta duran denizkızı bükülüşüyle" "çocuksu bir gölge", tüy veya kanat; zarları tekrar almaya yetkin. Acaba bu, çocuk-Dionysos'un dengi midir, mutlu adaların çocuklarının, Zerdüşt'ün çocuklarının dengi midir? Mallarmé, çocuk-Igitur'u, atalarının insan değil, Elohim olma özelliğini hatırlatarak tanıtır: Saf olmuş bir ırk, "mutlaklıktan saflığı, öyle olmak için ve ondan geriye yalnızca kendisi zorunluluğa varan bir fikir bırakmak için çıkarmıştır." 3) Zar atmak yalnızca akıldışı ve ölçüsüz, saçma ve insanüstü bir eylem değildir, aynı zamanda trajik çabayı ve trajik düşünceyi oluşturur. Mallarméci tiyatro yaklaşımı, "dram", "giz", "ilahi", "kahraman" arasındaki ünlü karşılıklılık ve denklikler, hiç değilse ortak öncel olarak Wagner'in etkili gölgesini birlikte taşımaları açısından, görünüşte *Trajedinin Doğuşu*'ndakine benzer bir düşünceye tanıklık eder. 4) Takımyıldız-sayı, dünyanın sonlanması ya da haklılaştırılması olarak kitaptır, sanat eseridir veya öyle olabilirdi. (Nietzsche varoluşun estetik haklılaştırılması hakkında şöyle yazar: Sanatçıda "zorunluluğun ve oyunun, çatışma ve uyumun

---

109 Thibaudet'nin kendisi, tuhaf bir sayfada (433), Mallarmé için zar atımının tek seferde yapıldığını belirtir; fakat birden fazla atım ilkesini daha açık bulduğu için bundan üzüntü duyar gibidir: "Düşüncesinin gelişiminin onu bu konu üzerinde bir şiir yazmaya sevk ettiğinden ciddi şüphelerim var: Birçok zar atımı rastlantıyı ortadan kaldırır. Halbuki bu açık ve mutlaktır. Büyük sayılar yasası hatırlanabilir..." – Açıktır ki büyük sayılar yasası düşünceye herhangi bir gelişme sağlamayacağı gibi, yanlış anlamalara sebep olur. Jean Hyppolite, Mallarméci zar atımını büyük sayılar yasasına değil de sibernetik makineye yakın bulurken daha derinlikli bir görüşe sahiptir (bkz. *Études Philosophiques* [Felsefi İncelemeler], 1958). Aynı ilişki Nietzsche için de geçerlidir.

sanat eserini doğurmak için nasıl evlendikleri" görülür.[110]) Oysa yıldızlı ve ölümcül sayı zar atımını geri getirir, her ne kadar kitap aynı anda biricik ve hareketli olsa da. Anlamların ve yorumların çokluğu Mallarmé tarafından açıkça olumlanır; ama bu başka bir olumlamanın, kitabın veya "yasa gibi kirletilemez olan" metnin birliğinin bağlılaşımıdır. Kitap döngüdür ve yasa oluşta mevcuttur.

Ne kadar belirli olurlarsa olsunlar bu benzerlikler yüzeyseldir. Zira *Mallarmé her zaman zorunluluğu rastlantının iptali olarak kavramıştır.* Mallarmé zar atımını, rastlantı ve zorunluluk birbirine karşıt iki terimmiş, ikincisi ilkini yadsımak zorundaymış ve ilki ikincisini ancak başarısızlığa uğratırmış gibi kavrar. Zar atımı ancak rastlantı ortadan kalkarsa başarılı olabilir; ve rastlantı bir şekilde kendini gösterdiği için yenilgiyle sonuçlanır: "(İnsan eylemi) yalnızca gerçekleşmiş olmasıyla bile araçlarını rastlantıdan alır." İşte bu yüzden zar atımıyla oluşan sayı hâlâ rastlantının ürünüdür. Mallarmé şiirinin dünyaların ikililiğine dayanan eski metafizik düşüncenin devamında yer aldığı sıkça söylendi; burada rastlantı yadsınması gereken varoluş gibi, zorunluluk da saf idenin ya da sonsuz özün özelliğiymiş gibidir. Öyleyse zar atımının son umudu, kavranabilir modelini, "yüksek ve sahipsiz bir yüzeyde", rastlantının olmadığı öteki dünyadaki bir takımyıldızda bulmaktır. Sonuç olarak takımyıldız, zar atımından çok, sınırdan geçişin ya da başka bir dünyaya geçişin ürünüdür. Mallarmé'de yaşamın değersizleştirilmesinin mi yoksa kavranabilir olanın yüceltilmesinin mi öne çıktığı çok da önemli değildir. Nietzscheci bir perspektiften bakıldığında, bu iki özellik birbirinden ayrılamaz ve "nihilizm"in kendisini, yani yaşamın suçlandığı, yargılandığı ve mahkûm edildiği biçimi oluştururlar. Gerisi kendiliğinden gelir: Igitur ırkı üstinsan değil, öteki dünyanın belirişidir. Çıtı pıtı endam mutlu adaların çocuklarınınki değil, Mallarmé'nin başka bir yerde "olamayan gizli efendi" dediği Hamlet'in, "kör kayaların acılı prensi"ninkidir. Herodias, Ariadne değil, hınç ve vicdan azabının soğuk yaratığı, Sütanne'ye acı yakarışlarında kaybolmuş, yaşamı yadsıyan ruhtur. Mallarmé'de sanat eseri "adil"dir, ama adaleti varoluşun adaleti değil, yaşamı yadsıyan, onun başarısızlığını ve güçsüzlüğünü öngören suçlayıcı

110 *YTF.*

bir adalettir.[111] Mallarmé'nin ateizmi bile tuhaf bir ateizmdir, çünkü ayinde düşsel bir tiyatro modeli görür: Dionysos'un gizemi değil, ayin... Aslında yaşamı değersizleştirmenin sonsuz uğraşında tüm yönlerde bu kadar uzağa nadiren gidilmiştir. Mallarmé zar atımıdır, ama nihilizm açısından, vicdan azabı ya da hıncın perspektiflerinden yorumlanmış zar atımı. Oysa zar atımı olumlu ve tahmine dayalı bağlamından, masumiyetten ve rastlantının olumlanmasından koparıldığında hiçbir şey ifade etmez. Rastlantı ve zorunluluk birbirlerine *karşıt* olarak ortaya konduğunda, zar atımı hiçbir şey ifade etmez.

### *15. Trajik Düşünce*

Bu yalnızca psikolojik bir fark mıdır? Mizaç ya da üslup farkı mıdır? Nietzsche felsefesinin genelde bağlı olduğu bir ilkeyi ortaya koymalıyız: Hınç, vicdan azabı, vb., psikolojik belirlenimler değildir. Nietzsche nihilizmi yaşamı yadsıma, varoluşu değersizleştirme girişimi olarak adlandırır. Nihilizmin temel biçimlerini inceler: hınç, vicdan azabı, çileci ideal. Nihilizmi ve onun biçimlerinin bütününü de intikam ruhu olarak adlandırır. Ama nihilizm ve onun çeşitli biçimleri hiçbir şekilde psikolojik belirlenimlere, tarihsel olaylara, ideolojik akımlara ve hatta metafizik yapılara indirgenemez.[112] İntikam ruhu kuşkusuz biyolojik, psikolojik, tarihsel ve metafizik olarak ifade bulmuştur; intikam ruhu bir örnek tiptir, Nietzsche felsefesinin temel parçası olan *tipoloji*den ayrı düşünülemez. Ama bütün sorun şudur: Bu tipolojinin özelliği nedir? İntikam ruhu psikolojik bir özellik değil, psikolojik durumumuzun bağlı olduğu ilkedir. Hınç psikolojiye bağlı değildir; ama psikolojik durumumuzun bütünü, farkında olmaksızın, hıncın bir parçasıdır. Aynı şekilde Nietzsche Hristiyanlığın

---

111 Nietzsche "varoluşun estetik haklılaştırılması"ndan bahsederken söz konusu olan "yaşamı uyaran" bir sanattır: Sanat yaşamı olumlar, yaşam sanatta olumlanır.

112 Heidegger bu konu üzerinde ısrar etmiştir. Örneğin: "Nihilizm, Batı halklarının tarihinde güç tanınır bir biçimde, tarihi temel bir süreç olarak devindirir. O halde nihilizm, Batı tarihinde diğerleri arasında tarihsel bir fenomen ya da diğer akımlarla karşılaşan ruhani bir akım değildir..." (*Holzwege:* "Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü", Fr. çev., *Arguments*, Sayı: 15).

vicdan azabı ve hınçla dolu olduğunu gösterdiğinde, nihilizmi tarihsel bir olaya dönüştürmek yerine onu bu haliyle tarihin öğesi olarak görür: Yani evrensel tarihin motoru olarak, Hristiyanlıkta bir dönem en uygun ifadesini bulmuş ünlü "tarihsel anlam" ya da "tarihin anlamı" olarak. Ve Nietzsche metafiziğin eleştirisini yaptığında, nihilizmi belli bir metafiziğin ifadesi olarak değil, metafiziğin bütününün öngördüğü şey olarak kavrar. Varoluşu *duyu-üstü* bir dünya adına yargılayıp değersizleştirmeyen hiçbir *metafizik* yoktur. Hatta nihilizm ve biçimlerinin düşünce kategorileri olduğu bile söylenebilir: Çünkü özdeşlik, nedensellik, ereklilik gibi ölçülü düşünce kategorilerinin kendileri hınca ait bir kuvvet yorumu öngörürler. Nietzsche bütün bu sebepler yüzünden şöyle diyecektir: "Bu intikam içgüdüsü yüzyıllar boyunca insanlığa o kadar hâkim olmuştur ki, bütün metafizik, psikoloji, tarih ve özellikle de ahlak onun izlerini taşır. İnsan düşünmeye başladığı anda intikamın tohumunu da şeylere katmıştır."[113] Bunu şöyle anlamalıyız: İntikam içgüdüsü bizim psikoloji, tarih, metafizik ve ahlak dediğimiz her şeyin özünü oluşturan kuvvettir. İntikam ruhu *bizim* düşüncemizin soybilimsel öğesidir, *bizim* düşünme biçimimizin aşkınsal ilkesidir. O halde Nietzsche'nin nihilizme ve intikam ruhuna karşı mücadelesi, metafiziğin altüst edilmesi, insanın tarihi olarak tarihin sonu ve bilimlerin dönüşümü anlamlarına gelir. Ve gerçeği söylemek gerekirse, hınçtan arınmış bir insanın neye benzeyeceğini bile bilmiyoruz. Varoluşu suçlamayan ve değersizleştirmeyen bir insan hâlâ bir insan olabilir mi, bir insan gibi düşünebilir mi? Böylelikle insandan başka bir şey, neredeyse üstinsan olmuş olmaz mı? Hınçlı olmak ya da hınçlı olmamak: Psikolojinin, tarihin, metafiziğin ötesinde bundan büyük fark olamaz. Bu, gerçek fark veya aşkınsal tipolojidir – soybilimsel ve hiyerarşik fark.

Nietzsche felsefesinin amacını, düşünceyi nihilizmden ve onun biçimlerinden kurtarmak olarak ortaya koyar. Bu, yeni bir düşünme biçimini, düşüncenin bağlı olduğu ilkenin altüst edilmesini, soybilimsel ilkenin kendisinin düzeltilmesini, bir "dönüşümü" içerir. Uzun zamandan beri sadece hınç ve vicdan azabı terimleriyle düşünüyoruz. Çileci ideal dışında bir idealimiz olmadı. Yaşamı yargılamak için, onu suçlu, sorumlu ve hatalı bir şeye dönüştürmek için, bilgiyi yaşamın karşısına koyduk.

113 *Gİ*, III, 458.

İstenci, kökensel bir çelişkinin etkisinde kalmış kötü bir şeye dönüştürdük: Onu düzeltmek, engellemek, sınırlamak, hatta yadsımak ve ortadan kaldırmak gerektiğini söyledik. İstenç ancak bunun pahasına iyi olabilirdi. Bir biçimde istencin özünü keşfettikten sonra kendi keşfi yüzünden acı çekmemiş, homurdanan bir kâhin gibi, onda hem geleceğe dair kötü belirtiler hem de geçmişin günahlarının kaynağını görmemiş hiçbir filozof yoktur. Schopenhauer bu eski kavrayışı en son sınırına dek götürür: İstenç zindanı, der, ve İksion'un çarkı. İstencin keşfinden acı çekmeyen, onu önlemeye, etkilerini engellemeye çalışmayan tek kişi Nietzsche'dir. "Yeni düşünme biçimi", olumlu bir düşünce, yaşamı ve yaşamdaki istenci olumlayan, sonunda olumsuzu tamamen dışlayan bir düşünce demektir. Geleceğin ve geçmişin masumiyetine, ebedi dönüşe inanmak. Ne varoluş suçlu olarak gösterilir ne de istenç varolmaktan dolayı kendini suçlu hisseder: Nietzsche'nin *neşeli haber* dediği budur. "İstenç, işte benim kurtarıcı ve neşeli haberci dediğim şey."[114] Neşeli haber trajik düşüncedir; çünkü trajik olan, hıncın yakınmalarında, vicdan azabının mücadelelerinde ya da kendini suçlu ve sorumlu hisseden bir istencin çelişkilerinde değildir. Trajik olan, hınca, vicdan azabına veya nihilizme karşı mücadelede bile değildir. Nietzsche'ye göre trajik olanın ne olduğu hiçbir zaman anlaşılmadı: trajik olan = neşe. Büyük denklemi ortaya koymanın diğer yolu: istemek = yaratmak. Trajik olanın saf ve çoklu olumluluk, dinamik neşe olduğu anlaşılmadı. Trajik olan olumlamadır: Çünkü rastlantıyı olumlar, rastlantıdan hareketle zorunluluğu olumlar; çünkü oluşu olumlar ve oluştan hareketle varlığı olumlar; çünkü çok'u olumlar ve çok'tan hareketle bir'i olumlar. Trajik olan, zar atımıdır. Geriye kalan her şey nihilizmdir, diyalektik ve Hristiyan pathos'tur, trajik olanın karikatürü, vicdan azabının komedisidir.

### *16. Mihenk Taşı*

Nietzsche'yi kendilerini "trajik filozoflar" olarak adlandıran ya da öyle adlandırılan öteki yazarlarla (Pascal, Kierkegaard, Çestov) karşılaştırmak

114 *Z*, II, "Kurtuluş Üzerine". – *EH*, IV, 1: "Olumsuzlayıcı bir ruhun karşıtıyım. Daha önce hiç varolmamış neşeli bir haberciyim."

istediğimiz zaman *trajedi* sözcüğüyle yetinmemeliyiz. Nietzsche'nin son isteğini göz önünde bulundurmalıyız. "Öteki ne düşünüyor, Nietzsche'nin söylediğiyle karşılaştırılabilir mi?" diye sormakla yetinmemeliyiz. Şunu sormalıyız: "Bu öteki nasıl düşünüyor? Ve düşüncesinde hıncın ve vicdan azabının ağırlığı nedir? Trajik olanı anlama biçiminde çileci idealin, intikam ruhunun rolü nedir?" Pascal, Kierkegaard, Çestov dahiyane bir biçimde eleştiriyi daha önce hiç gitmediği kadar uzağa götürmeyi bildiler. Ahlakı askıya aldılar ve aklı tersine çevirdiler, ama hıncın tuzağına düşerek kuvvetlerini çileci idealde tükettiler. Bu idealin şairleriydi onlar. Ahlaka, akla karşıt olarak düşündükleri şey, aklın içine gömüldüğü bu idealdir yine, aklın kökünü oluşturan bu mistik maddedir, *içsellik* – örümcek. Felsefe yapmak için içselliğin bütün kaynaklarına ve yol göstericiliğine, kaygıya, iniltilere, suçluluk duygusuna ve memnuniyetsizliğin bütün biçimlerine ihtiyaçları vardır.[115] Kendilerini hınç alametinin altına yerleştirirler: İbrahim ve Eyüp. Olumlamanın, dışsallığın, masumiyetin ve oyunun anlamları eksiktir onlarda. "Felsefeye, onu mutsuzluktan çıkarsamak isteyen bazılarının düşündükleri gibi, mutsuzlukta değil, mutlulukta, olgun erkeklikte, kahraman olgunluk çağının ateşli sevincinde başlamak gerek."[116] Pascal'den Kierkegaard'a, bahse girilir ve sıçranır. Ama bunlar Dionysos'un ya da Zerdüşt'ün alıştırmaları değildir: Sıçramak dans etmek değildir, bahse girmek de oynamak değildir. Zerdüşt'ün önyargısız bir şekilde *oynamayı bahse girmenin*, *dans etmeyi* de *sıçramanın* nasıl karşısına koyduğu fark edilecektir: Bahse giren kötü oyuncudur ve sıçramanın dans etmek, aşmak, öteye geçmek olduğunu sanarak sıçrayan da soytarıdır.[117]

Pascal'deki "bahis"ten söz ediyorsak, bu, sonuçta onun zar atımıyla hiçbir ilgisi olmadığını teslim etmek içindir. Bahiste söz konusu olan hiçbir

---

115 *Gİ*, I, 406: "Hristiyanlıkta neye mi saldırıyoruz? Kuvvetlileri yaralamak, cesaretlerini kırmak, tembelliklerini ve kötü anlarını kullanmak, övünçlü güvenlerini kaygıya ve akıl karışıklığına dönüştürmek istemesine: Pascal'in en iyi örneği olduğu felaket."

116 *YTF.*

117 *Z*, III, "Eski ve Yeni Levhalar Üzerine": "İnsan aşılması gereken bir şeydir. Birçok yolu ve yöntemi vardır aşmanın: Onlara ulaşmak sana düşer. Ama bir soytarı şöyle düşünür ancak: 'İnsanın üstünden de *atlanabilir*.'" – *Z*, Ön Konuşma, 4: "Ben, zar lehine düştüğünde utananı ve soranı severim: 'Hile mi yapıyorum yoksa?'"

şekilde rastlantıyı olumlamak, rastlantının bütününü olumlamak değil, *tersine* onu olasılıklara bölmek, "kayıp ve kazancın rastlantısallığında" paraya dönüştürmektir. İşte bu yüzden bahiste gerçekten teolojik bir anlam mı, yoksa sadece savunucu bir anlam mı olduğunu sormak boşunadır. Çünkü Pascal'in bahsi hiçbir şekilde Tanrı'nın varlığıyla ya da yokluğuyla ilgili değildir. Bahis antropolojiktir, insanın iki varoluş kipi üzerinde durur: Tanrı'nın varolduğunu söyleyen insanın varoluşu ve Tanrı'nın varolmadığını söyleyen insanın varoluşu. Bahiste söz konusu edilmeyen Tanrı'nın varlığı, aynı zamanda bahisle, kazanç ve kayba bölünen rastlantıyla varsayılır. Alternatif bütünüyle çileci ideal ve yaşamın değersizleştirilmesinin etkisi altındadır. Nietzsche kendi oyununu Pascal'in bahsinin karşısına koymakta haklıdır: "'Hristiyanlık inancı olmadan, doğa ve tarih için olduğu gibi kendiniz için de, canavar ve kaos olacaksınız,' diye düşünüyordu Pascal. *Biz işte bu kehaneti gerçekleştirdik.*"[118] Nietzsche şunu söylüyor: Biz başka bir oyun, başka bir oynama biçimi keşfettik; insanca – pek insanca iki varoluş kipinin ötesindeki üstinsanı keşfettik; rastlantıyı parçalamak ve parçalardan birinin efendi olmasına izin vermek yerine rastlantının bütününü olumlamayı bildik; kaosu yadsınacak bir şey olarak ortaya koymak yerine onu bir olumlama nesnesine dönüştürmeyi bildik.[119] Ve ne zaman Nietzsche ile Pascal (ya da Kierkegaard ya da Çestov) karşılaştırılsa, aynı sonuç kendini dayatır – karşılaştırma ancak bir noktaya kadar mümkündür: Ancak Nietzsche için esas olan, Nietzsche'nin düşünme biçimi soyutlanırsa mümkündür. Ancak Nietzsche'nin evrende teşhis ettiği küçük mikrop, intikam ruhu soyutlanırsa mümkündür. "Hybris", diyordu Nietzsche, "her Herakleitosçunun mihenk taşıdır, hocasını anlayıp anlamadığını bununla gösterebilir". Hınç, vicdan azabı, çileci ideal ve nihilizm de her Nietzschecinin mihenk taşıdır. Trajik olanın gerçek anlamını anlayıp anlamadığını bununla gösterebilir.

---

118 *Gİ*, III, 42.

119 "... Pascal tarafından başlatılan hareket: Bir canavar ve bir kaos, öyleyse yadsınması gereken bir şey" (*Gİ*, III, 42).

İKİNCİ BÖLÜM

# ETKİN VE TEPKİSEL

## *1. Beden*

Spinoza bilimlere ve felsefeye yeni bir yol açtı: Bir bedenin ne *yapabileceğini* bilmiyoruz bile, diyordu, bilinçten ve zihinden bahsediyoruz, bütün bunlar üzerine gevezelik ediyoruz, ama bir bedenin neye muktedir olduğunu, kuvvetlerinin ne olduğunu ve ne hazırladıklarını bilmiyoruz.[1] Nietzsche zamanın geldiğini biliyor: "Bilincin alçakgönüllü hale geldiği aşamadayız."[2] Bilinci gerekli olan alçakgönüllülüğe davet etmek, onu ne ise o olarak ele almaktır: Bir belirti, yalnızca daha derindeki bir dönüşümün ve hiç de tinsel olmayan kuvvetlerin etkinliğinin belirtisi olarak. "Belki de zihnin bütün gelişiminde yalnızca beden söz konusudur." Bilinç nedir? Freud gibi Nietzsche de bilincin, benliğin dış dünya tarafından etkilenen bölgesi olduğunu düşünür.[3] Buna karşılık bilinç, *dışsallık* bağlantısından çok (gerçeklik açısından) *üstünlük* bağlantısı (değerler açısından) ile düşünülmüştür. Bu farklılık bilinç ve bilinçdışının genel bir kavranışında temel teşkil eder. Nietzsche'de bilinç her zaman kendisinden üstün olana boyun eğen veya ona "katılan" astın bilincidir. Bilinç hiçbir zaman kendiliğin bilinci değildir, bir benliğin, bilinçli olmayan kendilikle olan bağlantısının bilincidir. Efendinin bilinci değil, bilinçli olmaya ihtiyacı

---

1 Spinoza, *Etika,* III, 2 sc. "Bedenin ne yapabileceğinin veya yalnızca doğası ele alındığında ondan neler çıkarsanabileceğinin bilinmediğini daha önce gösterdim. Ve deneyimle görüyoruz ki, zihnin yönetimi altında olmaksızın gerçekleşemeyeceğini düşündüğümüz birçok şey, yalnızca doğa yasalarından kaynaklanmaktadır."

2 *Gİ,* II, 261.

3 *Gİ,* II, 253; *ŞB,* 357.

olmayan efendiye dair kölenin bilincidir. "Bilinç genel olarak yalnızca bir bütün üstün bir bütüne boyun eğmek istediği zaman ortaya çıkar. Bilinç, kendisinin işlevi olabileceğimiz bir varlıkla ilişki içinde doğar."[4] İşte bilincin köleliği budur, yalnızca "üstün bir bedenin oluşumunun" göstergesidir.

Bir beden nedir? Onu bir kuvvetler alanı olarak, bir kuvvetler çoğulluğunun uğruna mücadele ettiği bir beslenme ortamı olarak tanımlamıyoruz. Çünkü aslında "ortam" yoktur, kuvvet veya mücadele alanı yoktur. Gerçeklik niceliği yoktur, her gerçeklik zaten bir kuvvet niceliğidir. Yalnızca birbirleriyle "gerilim ilişkisinde" bulunan kuvvet nicelikleri vardır.[5] Her kuvvet itaat etmek ya da yönetmek için diğer kuvvetlerle ilişki içindedir. Bir bedeni tanımlayan da yöneten kuvvetler ile itaat eden kuvvetler arasındaki bu ilişkidir. Her kuvvet ilişkisi bir beden oluşturur: kimyasal, biyolojik, toplumsal, politik... Eşit olmayan herhangi iki kuvvet birbirleriyle ilişkiye geçtikleri anda bir beden oluştururlar: İşte bu yüzden, Nietzscheci anlamda, bir beden her zaman rastlantının ürünüdür; ve en "şaşırtıcı" şeydir, bilince ya da zihne oranla çok daha "şaşırtıcı"dır.[6] Ama rastlantı, kuvvetin kuvvetle ilişkisi, aynı zamanda kuvvetin özüdür: O halde canlı bir bedenin nasıl doğduğu sorgulanmayacaktır, çünkü her beden, onu oluşturan kuvvetlerin "keyfi" ürünü olarak canlıdır.[7] Beden, indirgenemez kuvvetlerin çoğulluğundan oluşmuş çoklu olgudur; birliği de çoklu bir olgunun birliği, "tahakküm birliği"dir. Bir bedende, üstün ya da yöneten kuvvetler *etkin*, aşağı ya da yönetilen kuvvetler de *tepkisel* olarak adlandırılır. Etkin ve tepkisel, kuvvetin kuvvetle ilişkisini ifade eden kökensel niteliklerdir. Çünkü ilişkiye geçen kuvvetlerden her birinin niceliksel farklılığına tekabül eden bir niteliği olmadığı sürece, bu kuvvetlerin bir niceliği de olamaz. Niceliklerine uygun olarak nitelendirilmiş kuvvetlerin, etkin ve tepkisel kuvvetlerin arasındaki bu farkı *hiyerarşi* olarak adlandıracağız.

---

4 *Gİ*, II, 227.

5 *Gİ*, II, 373.

6 *Gİ*, II, 173: "İnsan bedeni eskilerin ruhundan daha şaşırtıcı bir düşüncedir." II, 226: "En şaşırtıcı olan bedendir; insan bedeninin mümkün olmuş olmasına hiç şaşırılmıyor."

7 Yaşamın başlangıcı hakkındaki yanlış sorun üzerine: *Gİ*, II, 66 ve 68. – Rastlantının rolü üzerine: *Gİ*, II, 25 ve 334.

Aşağı kuvvetler itaat ederken yöneten kuvvetlerden ayrı olsalar da, kuvvet olmaktan çıkmazlar. İtaat etmek bu haliyle kuvvetin bir niteliğidir ve yönetmek kadar güçle ilgilidir: "Hiçbir kuvvet kendi gücünden vazgeçmez. Nasıl ki yönetim bir taviz öngörüyorsa, rakibin mutlak kuvvetinin de yenilgiye uğramadığı, asimile olmadığı ve çözülmediği kabul edilir. İtaat etmek ve yönetmek, bir yarışmanın iki biçimidir."[8] Aşağı kuvvetler tepkisel olarak tanımlanırlar; ama kuvvetlerinden, kuvvetlerinin miktarlarından hiçbir şey kaybetmezler. Kuvvetlerini, işleyişlerini ve amaçlarını güvence altına alarak, yaşam koşullarını ve işlevlerini sürdürerek, korunma, uyum ve yararlılık görevlerini yerine getirerek kullanırlar. İşte, Nietzsche açısından önemini göreceğimiz tepkisellik kavramının çıkış noktası: Aşağı ve itaat eden kuvvetlerin iktidarını ifade eden *regülasyonlar*, mekanik ve yararcı işleyişler. Bu noktada, modern düşüncenin kuvvetlerin bu tepkisel yönlerinden aldığı ölçüsüz hazzı da teslim etmeliyiz. Bir organizma tepkisel kuvvetlerden yola çıkarak kavrandığında bunun yeterli olduğu düşünülür. Tepkisel kuvvetlerin doğası ve titreşimleri bizi büyüler. İşte bu biçimde, yaşam kuramında (biyoloji) mekanizm ve ereklilik karşı karşıya gelirler; oysa bunlar yalnızca tepkisel kuvvetlerin kendileri için geçerli olan yorumlardır. En azından organizmayı kuvvetlerden hareketle kavradığımız doğrudur. Ama diğer yandan, tepkisel kuvvetleri ancak onları yöneten ve kendisi tepkisel olmayan şeyle bağlantılandırdığımızda oldukları gibi kavrayabileceğimiz, yani mekanizmalar ya da ereklilikler olarak değil, kuvvetler olarak kavrayabileceğimiz de doğrudur. "Kendiliğinden, saldırgan, fetihçi, çıkarcı ve sürekli yeni yönler belirleyen, ona uyum sağlamanın öncelikle etkisine boyun eğmek olduğu bir düzenin kuvvetlerinin tartışılmaz üstünlüğü göz ardı ediliyor. Organizmanın en soylu işlevleri işte böyle yadsınır."[9]

Bu etkin kuvvetleri tanımlamak kuşkusuz daha zordur. Çünkü doğaları gereği bilinçten kaçarlar: "Temel etkinlik bilinçdışıdır."[10] Bilinç

8 *Gİ*, II, 91.

9 *AS*, I, 12.

10 *Gİ*, II, 227.

yalnızca bazı tepkisel kuvvetlerin onları yöneten etkin kuvvetlerle ilişkisini ifade eder. Bilinç temel olarak tepkiseldir;[11] bu yüzden bir bedenin ne yapabileceğini, hangi etkinlik için yetkin olduğunu bilmiyoruz. Ve bilinç hakkında söylediğimizi bellek ve alışkanlık hakkında da söylemeliyiz. Daha da fazlası: Bunu beslenme, üreme, korunma ve uyum sağlama hakkında da söylemeliyiz. Bunlar tepkisel işlevlerdir, tepkisel uzmanlaşmalardır, şu ya da bu tepkisel kuvvetin ifadeleridir.[12] Bilincin organizmayı kendi tepkisel bakış açısından görmesi ve onu bu şekilde kavraması kaçınılmazdır. Ve bilimin de *başka* tepkisel kuvvetlere dayanarak bilincin yolundan gittiği olur: Organizma her zaman bayağı tarafından görülür, tepkileri yönünden değerlendirilir. Nietzsche'ye göre, organizma sorunu mekanizm ve vitalizm arasındaki bir tartışmada değildir. Yaşamın özgüllüğünü tepkisel kuvvetlerde – ki aynı kuvvetler mekanizm tarafından başka türlü yorumlanır – bulduğunu sandığı sürece vitalizmin değeri nedir? Gerçek sorun, onlar olmaksızın tepkilerin tek başlarına kuvvet olamayacağı etkin kuvvetlerin keşfidir.[13] Bedeni bütün tepkilerden, özellikle de benliğin "bilinç" diye adlandırılan tepkisinden daha üstün bir şey haline getiren, kuvvetlerin zorunlu olarak bilinçdışı olan etkinliğidir: "Entelektüel bir bakış açısından bakıldığında bütün bu beden olgusu bilincimizden, zihnimizden, bilinçli düşünme, hissetme ve isteme biçimlerimizden, cebrin çarpım tablosundan üstün olması gibi üstündür."[14] Bedenin etkin kuvvetleri – işte bedeni bir kendilik haline getiren, kendiliği üstün ve şaşırtıcı olarak tanımlayan da budur: "... Daha güçlü bir varlık, bilinmedik bir bilge – adı 'kendi' olan. O senin bedeninde oturur, bedenindir o senin."[15] Gerçek bilim etkinliğin bilimidir, ama etkinliğin bilimi aynı

---

11 *ŞB*, 354.

12 *Gİ*, II, 43, 45, 187, 390.

13 Nietzsche'nin çoğulculuğu özgünlüğünü burada bulur. Organizma kavrayışında oluşturucu kuvvetlerin çoğulluğuyla ilgilenmez. Onu ilgilendiren, etkin ve tepkisel kuvvetlerin çeşitliliği, etkin kuvvetlerin kendilerinin arayışıdır. – Butler'ın hayranlık uyandıran çoğulculuğuyla karşılaştırılabilir, ama o yalnızca bellek ve alışkanlığı ele almakla yetinmiştir.

14 *Gİ*, II, 226.

15 *Z*, I, "Bedeni Aşağılayanlar Üzerine".

zamanda zorunlu bilinçdışının da bilimidir. Bilimin bilincin adımlarını izleyerek onunla aynı yönde ilerlemesi gerektiği fikri saçmadır. Bu fikirde ahlakın kokusunu alırız. Aslında ancak bilincin olmadığı ve olamayacağı yerde bilim vardır.

"Etkin nedir? Güce yönelmek."[16] Ele geçirmek, zaptetmek, boyun eğdirmek, egemenlik kurmak – bunlar etkin kuvvetin özellikleridir. Ele geçirmek koşullardan yararlanarak biçimler dayatmak, biçimler yaratmak demektir.[17] Nietzsche Darwin'i, evrimi ve evrimdeki rastlantıyı tamamen tepkisel açıdan yorumladığı için eleştirir. Lamarck'a hayranlık duymasının sebebi ise onun, uyumdan önce gelen, gerçek anlamda etkin *plastik bir kuvvet* keşfetmiş olmasıdır: bir dönüşüm kuvveti. Nietzsche'de de enerjetikteki gibidir, kendini dönüştürme kapasitesi olan enerji "soylu" enerji olarak anılır. Dönüşüm gücü, Dionysosçu yetkinlik etkinliğin ilk tanımıdır. Fakat etkinin soyluluğunu ve tepki üzerindeki üstünlüğünü bu şekilde ortaya koyduğumuz her seferde, tepkinin de etki gibi bir kuvvet tipi oluşturduğunu unutmamız gerekir. Yalnız, tepkiler daha üstün ve başka bir tipe ait olan kuvvetlerle ilişkilendirilmedikleri sürece, ne kuvvet olarak kavranabilirler ne de bilimsel olarak anlaşılabilirler. Tepkisellik kuvvetin kökensel bir özelliğidir, ama yalnızca etkinlikten yola çıkarak ve etkinlikle ilişkisi içerisinde bu şekilde yorumlanabilir.

### *3. Nicelik ve Nitelik*

Kuvvetlerin bir nicelikleri vardır, ama aynı zamanda nicelik farklarına tekabül eden bir nitelikleri de vardır: Etkin ve tepkisel, kuvvetin nitelikleridir. Niteliksel yorumları devreye soktuğu için kuvvetlerin ölçülmesi sorununun hassas bir sorun olduğunu hissediyoruz. Sorun kendini şu şekilde ortaya koyar: 1) Nietzsche her zaman kuvvetlerin niceliksel olduklarına ve niceliksel bir biçimde tanımlanmaları gerektiğine inanmıştır. "Bilme biçimimiz sayı ve ölçü kullanabildiği ölçüde bilimsel hale geldi. Değerler için de kuvvetin sayısal ve niceliksel ölçeğine göre bilimsel bir düzen kurulup kurulamayacağını görmeyi denemek gerekirdi.

16 *Gİ*, II, 43.

17 *İVK*, 259 ve *Gİ*, II, 63.

Tüm diğer değerler önyargı, saflık ve yanlış anlaşılmalardır. Ve her zaman sayısal ve niceliksel bir ölçeğe indirgenebilirler."[18] 2) Buna rağmen Nietzsche kuvvetlerin yalnızca niceliksel bir belirleniminin de soyut, eksik ve belirsiz kalacağına da inanıyordu. Kuvvetleri ölçme sanatı niteliklerin yorumlanması ve değerlendirilmesini devreye sokar: "Mekanikçi kavrayış yalnızca nicelikleri kabul etmek istiyor, oysa kuvvet nitelikte bulunur; mekanizm yalnızca olguları betimleyebilir, ama onları aydınlatamaz."[19] "Bütün nicelikler niteliklerin belirtileri olmuş olamaz mı? Bütün nitelikleri niceliklere indirgemeyi istemek deliliktir."[20]

Bu iki metin arasında çelişki mi vardır? Bir kuvvet, niceliğinden ayrılamayacağı gibi, ilişki içinde olduğu diğer kuvvetlerden de ayrılamaz. *O halde niceliğin kendisi nicelik farkından ayrılamaz.* Nicelik farkı kuvvetin özüdür, kuvvetin kuvvetle olan ilişkisidir. Onlara karşıt anlamlar yüklense bile, birbirine eşit iki kuvvet hayal etmek, canlının içine kolayca düştüğü ama kimyanın dağıttığı kaba ve kestirme bir istatistiksel hayal olarak kalır.[21] Nietzsche nicelik kavramını ne zaman eleştirse buradan şunu anlamalıyız: Soyut bir kavram olarak nicelik, her zaman ve temel olarak onu oluşturan birliğin özdeşleştirilmesine, eşitlenmesine ve bu birlikteki farkların iptaline yönelir. Nietzsche'nin kuvvetlerin yalnızca niceliksel açıdan belirlenmesinde karşı çıktığı şey, nicelik farklarının iptal edilmesi, eşitlenmesi ya da birbirlerini telafi etmeleridir. Ve tersine Nietzsche niteliği eleştirdiğinde ise bunu şöyle anlamalıyız: Nitelikler, en azından ilişkide oldukları varsayılan iki kuvvette tekabül ettikleri nicelik farkının dışında hiçbir şey değildirler. Kısaca, Nietzsche'yi ilgilendiren hiçbir zaman niceliğin niteliğe indirgenemezliği değildir; ya da daha ziyade bu onu ancak ikincil bir biçimde ve bir belirti olarak ilgilendirir. Onu temel olarak ve

---

18 *Gİ*, II, 352.

19 *Gİ*, II, 46. – Neredeyse aynı metin, II, 187.

20 *Gİ*, II, 343.

21 *Gİ*, II, 86 ve 87: "Kimyasal dünyada kuvvetlerin farklılığının en keskin kavranışı hüküm sürer. Ama kimyasal kuvvetlerin çoğulluğu olan bir protoplazmada, yabancı bir gerçekliğin yalnızca belirsiz ve dağınık algısı vardır"; "İnorganik dünyada algıların ve kesin algıların olduğunu varsaymak: Hakikat burdadır! Organik dünya ile birlikte belirsizlik ve görünüm ortaya çıkar."

nicelik açısından ilgilendiren, nicelik farkının eşitliğe indirgenemezliğidir. Nitelik, yalnızca nicelikte eşitlenemeyecek ve nicelik farkında ortadan kaldırılamayacak şey olduğu için nicelikten ayrışır. O halde nicelik farkı bir anlamda *niceliğin* indirgenemez öğesidir, bir diğer anlamda ise *niceliğin kendisine* indirgenemez olan öğedir. Nitelik, nicelik farkından başka bir şey değildir ve kuvvetlerin ilişkiye geçtikleri her seferde ona tekabül eder. "Basit nicelik farklarını, nicelikten tamamen farklı bir şey olarak, yani birbirlerine indirgenemeyen nitelikler olarak kavramaktan alıkoyamıyoruz kendimizi."[22] Ve bu metinde hâlâ antropomorfik olan taraf da, evrende antropomorfik değil kozmik olan bir öznellik bulunduğu yönündeki Nietzscheci ilke ile düzeltilmelidir:[23] "Bütün nitelikleri niceliklere indirgemeyi istemek deliliktir."

*Bütün* kuvvetlerin ilişkisini rastlantıyla olumluyoruz. Ve kuşkusuz, rastlantının bütününü de ebedi dönüş düşüncesiyle tek seferde olumluyoruz. Ama bütün kuvvetler kendi adlarına aynı anda ilişkiye geçmezler. Karşılıklı güçleri, gerçekten de bu ilişkide az sayıda kuvvetle dolar. Rastlantı bir *continuum*'un [süreklilik] karşıtıdır.[24] O halde, şu ya da bu nicelikteki kuvvetlerin karşılaşmaları, rastlantının somut parçalarıdır, olumlu parçalarıdır ve bu parçalar tüm yasalara yabancıdırlar: Dionysos'un organları. İşte, her kuvvet, niceliğine tekabül eden niteliğini, yani gücünü gerçekten dolduran etkilenimi [*affection*] bu karşılaşmada kazanır. Böylece Nietzsche karanlık bir metinde, evrenin "keyfi niteliklerin mutlak bir oluşumu" olduğunu söyleyebilecektir; ama niteliklerin oluşumu da niceliklerin (göreli) oluşumunu varsayar.[25] Bu iki oluşumun birbirinden ayrılamaz olması, kuvvetleri keyfi olarak hesaplayamayacağımızı gösterir; her durumda, onların karşılıklı niteliklerini ve bu niteliklerdeki farkları somut olarak değerlendirmemiz gerekir.

---

22 *Gİ*, II, 108.

23 *Gİ*, II, 15.

24 *Continuum* üzerine bkz. *Gİ*, II, 356.

25 *Gİ*, II, 334.

Nietzsche'nin bilimle kurduğu ilişkiye dair sorun, kötü bir biçimde ortaya kondu. Bu ilişkinin ebedi dönüş kuramıyla bağlantısı varmış gibi düşünüldü. Sanki Nietzsche bilimle ebedi dönüşü desteklediği ölçüde ilgileniyormuş (o da belli belirsiz), ve ona karşı olduğu ölçüde de ilgilenmiyormuş gibi düşünüldü. Oysa hiç de böyle değildir: Nietzsche'nin bilime ilişkin eleştirel tutumunun sebebi, tamamen başka bir yönde aranmalıdır – bu yön bize ebedi dönüşle ilgili bir bakış açısı sağlıyor olsa bile. Nietzsche'nin bilimle fazla bir tanışıklığının ve yakınlığının olmadığı doğrudur. Ama onu bilimden koparan şey bir eğilim, bir düşünme biçimidir. Doğru veya yanlış, Nietzsche, bilimin nicelikleri kullanırken onları sürekli olarak eşitlemeye ve eşitsizlikleri telafi etmeye yöneldiğine inanır. Nietzsche, bir bilim eleştirmeni olarak, hiçbir zaman niteliğin haklarını niceliğe karşı savunmaz; eşitliğe karşı nicelik farklarının haklarını, niceliklerin eşitliğine karşı eşitsizliğin haklarını savunur. Nietzsche, bölmelerin birbirlerinin çarpanı ya da böleni olmadıkları, "sayısal ve niceliksel bir ölçek" tasarlar. İşte bilimde karşı çıktığı da budur: bilimin telafiler arama çılgınlığı, tamamen bilimsel bir *yararcılık ve eşitlikçilik*.[26] Bu yüzden de eleştirisi üç alanda toplanır: mantıksal özdeşliğe karşı, matematiksel eşitliğe karşı, fiziksel dengeye karşı. *Farklılaşmayanın üç biçimine karşı*.[27] Nietzsche'ye göre bilimin gerçek kuvvet kuramını elinden kaçırması ve tehlikeye atması kaçınılmazdır.

Nicelik farklarını indirgeme yönündeki bu eğilim ne anlama gelir? Öncelikle, bilimin modern düşüncenin *nihilizmine* dahil olma biçimini ifade eder. Farkları yoksayma çabası, yaşamı yadsımaktan, varoluşu değersiz kılmaktan veya ona evrenin farklılaşmayanda dağıldığı (kalorifik ya da başka türlü) bir ölüm vaat etmekten ibaret bu genel girişimin bir parçasıdır. Nietzsche'nin, maddenin, ağırlığın, ısının fizik kavramlarında eleştirdiği şey, bunların aynı zamanda niceliklerin eşitlenmesinin, "tam ilgisizliğin"[28]

---

26 Bkz. Gast'a mektuplarında Mayer hakkındaki yargıları.

27 Bu üç konunun *Güç İstenci*'nde temel bir yeri vardır: *Gİ*, I ve II.

28 *Adiaphorie:* Şeylerin değeri arasında bir fark görmeyen ve bunun sonucunda hiçbir şeyden heyecan duymayan ruh hali. *(ç.n.)*

ilkeleri olmasıdır. Nietzsche bu anlamda bilimin çileci ideale ait olduğunu ve onu kendi üslubuyla kullandığını gösterir.[29] Ama aynı zamanda, bu nihilist düşüncenin aracının ne olduğunu da bilimde aramalıyız. Cevap şudur: Bilim, yönelimi gereği, olguları tepkisel kuvvetlerden yola çıkarak anlar ve onları bu bakış açısıyla yorumlar. Fizik, aynı biyoloji gibi, tepkiseldir: Şeyler her zaman bayağı taraflarından, tepkileri yönünden görülür. Tepkisel kuvvetlerin zaferi, nihilist düşüncenin aracıdır. Ve bu aynı zamanda nihilizmin tezahürlerinin ilkesidir: Tepkisel fizik bir hınç fiziğidir, tıpkı tepkisel biyolojinin bir hınç biyolojisi olması gibi. Ancak neden tepkisel kuvvetler, sadece kuvvetteki farkı yadsımaya varacak şekilde anlaşılmıştır? Bu anlayış ilkesel olarak hınca nasıl hizmet etmiştir? Bunu henüz bilmiyoruz.

Kendisini konumlandırdığı bakış açısına göre, bilim ebedi dönüşü yadsır ya da olumlar. Fakat ebedi dönüşün *mekanist* olumlanışıyla *termodinamik* yadsınışının ortak bir noktası vardır: İkisinde de enerjinin korunumu söz konusudur; enerji niceliklerinin değişmez bir toplamları varmış, üstelik de birbirlerinin farklarını iptal ediyorlarmış gibi yorumlanır her zaman. İki durumda da bir sonluluk ilkesinden (bir toplamın değişmezliğinden), "nihilist" bir ilkeye (toplamları değişmez olan nicelik farklarının iptaline) geçilir. Mekanizm, ebedi dönüşü olumlar, ancak bunu nicelik farklarının, tersine çevrilebilir bir sistemin ilk durumuyla son durumu arasında birbirlerini dengelediklerini veya iptal ettiklerini varsayarak yapar. Son durum, ilk duruma özdeştir; ki bu ilk durumun da, aradaki durumlardan farklılaşmadığı varsayılır. Termodinamik düşünce ise ebedi dönüşü yadsır, çünkü nicelik farklarının yalnızca sistemin son durumunda, ısının özelliklerine göre kendilerini ortadan kaldırdıklarını keşfeder. Böylece özdeşliğin farklılaşmamış son durumda olduğu varsayılır ve ilk durumun farklılaşmasına karşıt olduğu düşünülür. İki kavrayış da aynı varsayımda birleşir: Bir son durum, oluşun son durumu varsayımı. Varlık ya da yokluk, olmak veya olmamak aynı şekilde farksızlaşmıştır: İki kavrayış da oluşun nihai bir durumunun olduğu fikrinde birleşirler. "Metafizik terimlerle söylersek, sanki oluş varlıkta ya da yoklukta sonlanabilirmiş

29 *AS*, III, 25.

gibi."[30] İşte bu yüzden, termodinamiğin ebedi dönüşün varoluşunu yadsıyamaması gibi, mekanizm de onun varlığını ortaya koyamaz. İkisi de onun yanından geçerler, farksızlaşanın ve özdeşin tuzağına düşerler.

Ebedi dönüş, Nietzsche için asla bir özdeşlik düşüncesi değil, bilimin dışında yeni bir ilke talep eden mutlak farklının sentetik düşüncesidir. Bu ilke, çeşitliliğin yeniden üretiminin, farkın tekrarının ilkesidir: "Tam ilgisizliğin" karşıtıdır.[31] Ve aslında, ebedi dönüşü özdeşliğin bir uygulaması ya da sonucu olarak gördüğümüz sürece onu anlayamayız. Ebedi dönüşü, bir şekilde özdeşliğin karşıtı haline getirmezsek anlayamayız. Ebedi dönüş aynının sürekliliği, denge durumu ya da özdeşin mekânı değildir. Ebedi dönüşte geri gelen aynı ya da bir değildir; dönüş kendisini sadece çeşitlilikte ve farklılaştıranda ifade eden bir'dir.

### *5. Ebedi Dönüşün İlk Özelliği: Kozmolojik ve Fiziksel Doktrin Olarak*

Nietzsche'nin tasarladığı haliyle ebedi dönüş fikri, son durumun ya da denge durumunun eleştirisini öngörür. Eğer evrende bir denge hali olsaydı, eğer oluşun bir amacı ya da son aşaması olsaydı, der Nietzsche, ona zaten ulaşılmış olurdu. Fakat şimdiki an, tıpkı geçen an gibi, bu son duruma ulaşılmadığını kanıtlar: Demek ki kuvvetler dengesi mümkün değildir.[32] Peki son durum, yani denge durumu mümkün olsaydı, neden ona çoktan ulaşılmış olması gerekirdi? Nietzsche'nin geçmiş zamanın sonsuzluğu olarak adlandırdığı şey yüzünden. Geçmiş zamanın sonsuzluğu yalnızca şunu ifade eder: Oluş, olmaya başlamış olamaz, olup bitmiş bir şey değildir. Olup bitmiş bir şey olmadığı gibi, bir şey-oluş da değildir. Olmuş olmadığı gibi, bir şey olacak olsaydı, şimdiye dek olacağı şeyi zaten olmuş olurdu. Yani: geçmiş zaman sonsuz olduğundan, oluş, bir son durumu olsaydı, ona ulaşmış olurdu. Aslında şöyle de denebilir: Eğer bir son durum olsaydı oluş ona ulaşmış olurdu, eğer bir ilk durum olsaydı oluş ondan çıkmamış olurdu. Eğer oluş bir şey oluyorsa, bu kadar uzun zamandır neden hâlâ

30 *Gİ*, II, 329.

31 *Gİ*, II, 374: "Öyle sanılsa bile, tam ilgisizlik yoktur."

32 *Gİ*, II, 312, 322-324, 329-330.

olmayı bitirmedi? Eğer olmuş bir şeyse, olmaya nasıl başlayabildi? "Eğer evren sürekliliğe ve sabitliğe muktedir olsaydı ve eğer onun akışı içinde tam anlamıyla tek bir varlık ânı olsaydı, artık orada oluş olamazdı ve herhangi bir oluş ne düşünülebilir ne de gözlemlenebilirdi."[33] İşte Nietzsche'nin "antik yazarlarda" bulduğunu ilan ettiği düşünce budur.[34] Platon şöyle der: Eğer olan her şey asla şimdiden kurtulamıyorsa, şimdiye vardığı anda olmayı bırakır ve böylece olmakta olduğu şey olur.[35] Fakat Nietzsche bu antik düşünceyi yorumlar: Onunla her karşılaştığımda, "genellikle başka teolojik artdüşünceler tarafından belirlenmişti". Çünkü, antik filozoflar oluşun nasıl başlayabildiğini ve neden hâlâ sonlanmadığını sormakta ısrar ederek, "hybris", suç ve ceza kavramlarına başvuran sahte trajikler olmuşlardır.[36] Herakleitos dışında hiçbiri, saf oluş düşüncesine ya da onun olanaklarına varamamıştır. Şimdiki ânın "tam anlamıyla" varlığın ya da şimdinin ânı olmayışı, geçen an oluşu, bizi oluşu düşünmeye *zorlar*. Ama onu başlamış olamayacak ve olmayı bitiremeyecek bir şey olarak düşünmeye.

Saf oluş düşüncesi ebedi dönüşü nasıl temellendirir? Bu düşünce, varlığın oluştan farklı, ona karşı bir şey olduğuna inanmaktan vazgeçmek için yeterlidir; ama aynı zamanda oluşun varlığına inanmak için de yeterlidir. Olmakta olanın, ne olmaya başlayanın, ne de olmayı bitirenin varlığı nedir? *Geri geliş, olanın varlığıdır*. "Her şeyin geri geldiğini söylemek, oluş dünyasıyla varlığın dünyasını azami ölçüde birbirlerine yaklaştırmaktır: tefekkürün doruğu."[37] Bu tefekkür sorunu, başka bir biçimde de ifade edilmelidir: Geçmiş nasıl zamanın içinde kurulabilir? Şimdi nasıl geçebilir? Geçip giden an, şimdiyle aynı anda geçmiş olmasaydı, şimdi gibi gelmekte olmasaydı, asla geçip gidemezdi. Eğer şimdi kendiliğinden geçmeseydi, eğer

---

33 *Gİ*, II, 322. – Benzer bir metin, II, 330.

34 *Gİ*, II, 329.

35 Platon, Parmenides, bkz. ikinci varsayım. – Nietzsche gene de daha çok Anaksimandros'u düşünüyordu.

36 *YTF*, 4: "Anaksimandros kendisine şöyle sormuştur: 'Madem ki şimdiye dek sonsuz denecek kadar uzun bir zaman geçmiştir, neden bütün oluşlar çoktan yok olup bitmemiştir? Oluşun durmadan yenilenen akımı nereden gelmektedir?' Anaksimandros bu sorudan ancak yeni mistik varsayımların yardımıyla kurtulabilmektedir."

37 *Gİ*, II, 170.

şimdinin geçmiş olması için yeni bir şimdiyi beklemek gerekseydi, genel olarak geçmiş asla kendisini zamanda kuramayacak, bu şimdi de geçmiş olamayacaktı: Bekleyemeyiz, ânın geçmesi için (ve başka anlar uğruna geçmesi için), hem şimdi hem de geçmiş, hem şimdi hem de gelecek olması gerekir. Şimdinin geçmiş ve gelecek olarak kendisiyle birlikte varolması gerekir. Ânın diğer anlarla ilişkisini kuran, onun kendisiyle şimdi, geçmiş ve gelecek olarak kurduğu sentetik ilişkidir. O halde ebedi dönüş *geçiş* sorununa cevaptır.[38] Ve bu anlamda ebedi dönüş, olan, bir olan ya da aynı olan bir şeyin geri gelişi olarak yorumlanamaz. "Ebedi dönüş" deyimini "aynının dönüşü" olarak anladığımız zaman onu yanlış yorumlamış oluruz. Geri dönen varlık değildir; ama geri dönüş kendisini oluşta ve geçmekte olanda olumlayarak varlığı meydana getirir. Geri dönen bir değildir; geri dönüş kendisini çeşitli ve çok olanda olumlayan bir'dir. Başka türlü söylenirse, ebedi dönüşte özdeşlik, geri dönenin doğasını değil, farklılaşanın geri dönme olgusunu ifade eder. İşte bu yüzden ebedi dönüş bir sentez olarak düşünülmelidir: Zamanın ve boyutlarının, çeşitliliğin ve onun yeniden üretiminin sentezi; oluşun ve kendisini oluşta olumlayan varlığın, ikili olumlamanın sentezi. O halde ebedi dönüşün kendisi, özdeşlik olmayan, ama bütün bu bakımlardan hakiki bir yeter sebebin beklentilerini karşılaması gereken bir ilkeye bağlıdır.

Mekanizm neden ebedi dönüşün bu denli kötü bir yorumudur? Çünkü dolaysız ya da zorunlu olarak ebedi dönüşü gerektirmez. Çünkü yalnızca yanlış bir sonuç olarak nihai durum fikrini doğurur. Bu nihai durum, ilk durumun özdeşi olarak düşünülür; ve bu biçimde, mekanik sürecin aynı farklardan yeniden geçtiği sonucuna varılır. Nietzsche tarafından çok eleştirilen döngüsel varsayım da bu şekilde biçimlenir.[39] Çünkü bu sürecin, bir kez bile herhangi bir farktan geçme yetkinliği olmaksızın nasıl ilk durumdan çıkabildiğini, nasıl son durumdan tekrar çıkabildiğini ya da nasıl aynı farklardan geçebildiğini anlayamayız. Döngüsel varsayımın farkına varmaktan aciz olduğu iki şey vardır: Eşzamanlı döngülerin çeşitliliği ve

38 Ebedi dönüşün geçen an açısından ortaya koyulması için bkz. *Z*, III, "Çehre ve Bilmece Üzerine".

39 *Gİ*, II, 325 ve 334.

özellikle de çeşitlinin döngünün içindeki varlığı.[40] İşte bu yüzden ebedi dönüşün kendisini yalnızca, çeşitliliğin ve onun yeniden üretiminin, farkın ve onun tekrarının sebebi olan bir ilkenin ifadesi olarak anlayabiliriz. Nietzsche bu ilkeyi felsefesinin en önemli keşiflerinden biri olarak sunar. Ve buna bir ad verir: *güç istenci*. Güç istenci ile, "mekanik düzenin kendisi saf dışı bırakılmaksızın, bu mekanik düzenden dışlanması mümkün olmayan özelliği ifade ediyorum".[41]

### *6. Güç İstenci Nedir?*

Nietzsche'nin güç istencinden ne kastettiğini açıklamak için yazdığı en önemli metinlerden biri şudur: "Fizikçilerimizin, sayesinde Tanrı'yı ve evreni yarattıkları şu *muzaffer* kuvvet kavramının *tamamlanmaya* ihtiyacı vardır: Ona benim 'güç istenci' dediğim *içsel* bir istenç *atfetmek* gerekir."[42] O halde güç istenci kuvvete çok özel bir biçimde atfedilmiştir: O hem kuvvetin tamamlayıcısı *hem de* içsel bir şeydir. Ancak ona bir yüklem gibi atfedilmemiştir. Aslında, "kim?" sorusunu sorduğumuzda *isteyenin* kuvvet olduğunu söyleyemeyiz. Yalnızca güç istenci isteyendir; başka bir özneye, hatta kuvvete bile devredilemez ya da aktarılamaz.[43] Peki o halde güç istenci nasıl "atfedilebilir?" Bir kuvvetin diğer kuvvetlerle özsel bir ilişki içinde olduğunu hatırlayalım. Kuvvetin özünün, diğer kuvvetlerle arasındaki niceliksel fark olduğunu ve bu farkın da kuvvetin niteliği olarak ifade edildiğini hatırlayalım. Bu anlamda nicelik farkı, ilişkideki kuvvetlerin diferansiyel öğesine zorunlu olarak gönderme yapar – bu öğe aynı zamanda söz konusu kuvvetlerin niteliklerinin oluşumsal öğesidir. Güç istenci, kuvvetin, hem diferansiyel hem de oluşumsal olan soybilimsel öğesidir. *Güç istenci, hem ilişkideki kuvvetlerin niceliksel farkının, hem de bu ilişkide her*

---

40 *Gİ*, II, 334: "Bir döngünün içindeki çeşitlilik nereden gelebilir? Evrenin bütün kuvvet merkezlerinde eşit bir enerji birikimi olduğu varsayıldığında, en ufak bir çeşitlilik ihtimalinin bile nereden geleceği sorulabilir."

41 *Gİ*, II, 374.

42 *Gİ*, II, 309.

43 *Gİ*, I, 204. – II, 54: "O zaman kim istiyor gücü? – Varlığın kendisi güç istenci olduğuna göre, bu saçma bir sorudur."

*bir kuvvetin payına düşen niteliğin doğduğu öğedir.* Güç istenci, kuvvetlerin sentezinin ilkesi olarak doğasını burada ortaya koyar. Kuvvetler, zamanla ilişkilenen bu sentezin içinde aynı farklardan geçerler, çeşitlilik de burada kendisini yeniden üretir. Sentez, kuvvetlerin, onların farklarının ve yeniden üretiminin sentezidir; ebedi dönüş, ilkesi güç istenci olan sentezdir. O halde "istenç" sözcüğü şaşırtmamalı bizi: İstençten başka *kim* kuvvetin kuvvetle ilişkisini belirleyerek bir kuvvetler sentezinin ilkesi olabilir? Peki "ilke" hangi anlamda anlaşılmalıdır? Nietzsche, ilkeleri, koşullandırdıkları şeye göre fazla genel, düzene sokmak ya da ele geçirmek iddiasında oldukları şeye göre de fazla gevşek oldukları için eleştirir. Nietzsche, güç istencini, Schopenhauercı yaşamak-istemek kavramının aşırı genelliğinden dolayı, bu kavramın karşıtı olarak göstermeyi sever. Bunun tersine, eğer güç istenci iyi bir ilke ise, ampirizm ile ilkeleri bir araya getiriyorsa, üstün bir ampirizm derecesi oluşturuyorsa, bunun sebebi onun temelde *plastik* bir ilke olması, koşullandırdığı şeyden daha geniş olmaması, koşullandırılanla beraber dönüşmesi, bir şeyi belirlediği her durumda kendisini de belirlemesidir. Aslında güç istenci hiçbir zaman şu ya da bu belirli kuvvetten, bu kuvvetlerin niceliklerinden, niteliklerinden ve yönlerinden ayrılamaz; hiçbir zaman bir kuvvetler ilişkisinde uyguladığı belirlenimlerden üstün değildir, her zaman plastiktir ve dönüşüm halindedir.[44]

Ayrılamaz demek özdeş demek değildir. Güç istenci, metafizik soyutlamaya düşmeksizin kuvvetten ayrılamaz. Ama kuvvetle istenci birbirine karıştırmak, daha büyük bir risk almaktır: O zaman artık kuvvet, kuvvet olarak anlaşılmaz, mekanizm tuzağına düşülür, kuvvetlerin varlığını oluşturan farklar unutulur, karşılıklı oluşumlarının kaynaklandığı öğe gözden kaçırılır. Kuvvet yapabilendir, güç istenci ise isteyendir.[45] Bu tür bir

---

44 *Gİ*, II, 23: "Benim ilkem, önceki psikologların istenç kavramının haksız bir genelleştirme olduğu, böyle bir istencin *varolmadığıdır*. Çeşitli biçimlerde *belirlenmiş* bir istencin çeşitli ifadelerini tasarlamak yerine, onu içeriğinden ve yöneliminden yalıtarak bu istencin karakteri silindi; Schopenhauer'da da böyledir bu, onun 'istenç' diye adlandırdığı şey boş bir ifadedir."

45 *La force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut:* Burada kullanılan *"pouvoir"* fiilinin Türkçede karşılığı, bir şeyi yapabilmek, gücü yetmek/yetkin olmak anlamında "-(a) bilmek"tir. Bundan sonra metnin akışını bozmamak açısından İngilizce çeviride olduğu gibi "yapabilmek" karşılığını kullanacağız. *(ç.n.)*

ayrımın anlamı nedir? Biraz önce alıntıladığımız metin bizi her sözcüğü yorumlamaya çağırıyor. Kuvvet kavramı doğal olarak *muzafferdir*, çünkü bu kavramda anlaşıldığı biçimiyle kuvvetin kuvvetle ilişkisi bir egemenlik ilişkisidir: İlişkideki iki kuvvetten biri egemen olan, öteki de egemen olunandır. (Böyle bir ilişkinin yorumu ne kadar tartışmalı olursa olsun, Tanrı ve evren bile bir egemenlik ilişkisi içinde ele alınırlar.) Buna karşın bu muzaffer kuvvet kavramının bir *tamamlayıcıya* ihtiyacı vardır ve bu tamamlayıcı da *içsel* bir şey, içsel bir istençtir. Kuvvet kavramı bu ekleme olmaksızın muzaffer olamazdı. Kuvvetin kendisine, onları ikili bir bakış açısından belirleme kapasitesine sahip bir öğe eklenmediği sürece, kuvvet ilişkileri belirsiz kalırlar. İlişkideki kuvvetler, eşzamanlı ve ikili bir oluşuma gönderme yaparlar: nicelik farklarının karşılıklı doğuşu, onlara tekabül eden niteliklerin mutlak doğuşu. O halde güç istenci kuvvete, diferansiyel ve oluşumsal öğe olarak, üretiminin içsel öğesi olarak eklemlenir. Doğası itibariyle hiçbir biçimde antropomorfik değildir. Daha açık bir biçimde söylenirse, güç istenci, kuvvetin niteliğinin bir (x+dx) ilişkisindeki belirleniminin içsel ilkesi olarak ve bu ilişkinin kendisinin (dy/dx) niceliksel belirleniminin içsel ilkesi olarak kuvvete eklemlenir. Güç istenci aynı anda kuvvetin *ve* kuvvetlerin soybilimsel öğesi olarak anılmalıdır. O halde bir kuvvet, her zaman güç istenci sayesinde öteki kuvvetlere galip gelir, onlar üzerinde egemenlik kurar ya da onları yönetir. Daha da fazlası: Bir ilişkide bir kuvvetin itaat etmesini sağlayan da güç istencidir (dy); kuvvet, güç istenci aracılığıyla itaat eder.[46]

Şimdiye dek, güç istenci ve ebedi dönüş arasındaki ilişkiyle bir biçimde karşılaştık, fakat onu henüz yeterince aydınlatmadık ve incelemedik. Güç istenci aynı anda hem kuvvetin oluşumsal öğesi hem de kuvvetlerin sentezinin ilkesidir. Fakat bu sentezin ebedi dönüşü oluşturduğunu, bu sentezdeki kuvvetlerin sentezin ilkesine uygun olarak zorunlu bir biçimde kendilerini yeniden ürettiklerini anlama imkânımız

---

46 *Z*, II, "Kendini Aşma Üzerine": "Nasıl oluyor bu! diye sordum kendime. Canlıyı itaate ve yönetmeye ve yönetirken bile itaate kandıran nedir? Dinleyin şimdi sözlerimi, ey bilgelerin bilgeleri! Güzelce tartın bakalım, hayatın ta kalbine, kalbinin köklerine dek sokulmuş muyum? Nerde yaşam gördüysem ben, orda güç istenci gördüm; itaat edenin istencinde bile efendi olma istenci buldum." (Bkz. *Gİ*, II, 91).

henüz yok. Buna karşılık, bu sorunun varlığı Nietzsche felsefesinin tarihsel olarak önemli bir yönünü açığa vurur: Kantçılık karşısındaki karmaşık konumu. Sentez kavramı Kantçılığın merkezindedir, onun kendi keşfidir. Fakat post-Kantçıların Kant'ı bu keşif yüzünden, iki açıdan eleştirdiklerini biliyoruz: sentezi düzenleyen ilke açısından ve nesnelerin sentezin kendi içindeki yeniden üretimleri açısından. Yalnızca nesneleri koşullandırmakla kalmayan, ama aynı zamanda gerçekten oluşumsal ve üretken olan bir ilke (içsel belirlenim veya farklılık ilkesi) talep edildi; Kant'ta, dışsal terimler arasındaki mucizevi uyumun devamlılığı eleştirildi. Bir içsel belirlenim ya da fark ilkesinden, yalnızca sentez için değil, aynı zamanda çeşitlinin sentez içindeki yeniden üretimi için de temeller istendi.[47] Eğer Nietzsche Kantçılığın tarihinde bir yere sahipse, bunun nedeni bu post-Kantçı istemelere katılma biçiminin özgünlüğüdür. Sentezi bir kuvvetler sentezine dönüştürdü; çünkü sentez bu biçimde, bir kuvvetler sentezi olarak görülmediği için, anlamı, doğası ve içeriği yanlış anlaşılıyordu. Kuvvetlerin sentezini ebedi dönüş olarak anladı ve böylece sentezin merkezinde çeşitlinin yeniden üretimini gördü. Sentezin ilkesini güç istenci olarak saptadı ve bunu mevcut kuvvetlerin diferansiyel ve oluşumsal öğesi olarak belirledi. Bu varsayımı daha sonra doğrulamak koşuluyla, Nietzsche'de yalnızca Kantçı bir miras değil, aynı zamanda onunla yarı gizli yarı açık bir rekabet olduğuna inanıyoruz. Nietzsche'nin Kant'a karşı tutumu, Schopenhauer'ın Kant'a karşı tutumuyla aynı değildir: O, Schopenhauer gibi Kantçılığı diyalektik dönüşümlerinden koparmayı ve ona yeni alanlar açmayı öneren bir yorumda bulunmaz. Çünkü Nietzsche için bu diyalektik dönüşümler dışarıdan gelmezler: Kaynaklarını Kantçı eleştirinin yetersizliklerinden alırlar. Kantçılığın kökten bir dönüşümü, Kant'ın tasarlarken aynı anda ihanet ettiği eleştirinin bir yeniden-keşfi, eleştirel projenin yeni temeller ve yeni kavramlarla bir daha ele alınması: İşte sanki Nietzsche'nin aramış olduğu (ve "ebedi dönüş" ile "güç istenci"nde bulduğu) şey budur.

---

47 Kant'tan sonra ortaya çıkan bu sorunlar için bkz. Guéroult, *Salomon Maïmon'un Aşkın Felsefesi, Fichte'de Bilim Doktrini* ve Vuillemin, *Kantçı Miras ve Kopernik Devrimi.*

Yapmamız gereken çözümlemeleri önceleyecek olsa bile, Nietzsche'nin terminolojisiyle ilgili bazı noktaları saptamanın zamanıdır. Haksız bir biçimde sistematik belirliliğinden kuşku duyulan bu felsefenin bütün ağırlığı buradadır. Onu reddetmek için de olsa, ondan neşe duymak için de olsa her durumda yanlıştır bu kuşku. Aslında, Nietzsche son derece belirli yeni kavramlar için son derece belirli terimler kullanır:

1) Nietzsche kuvvetin soybilimsel öğesini güç istenci olarak adlandırır. Soybilimsel, diferansiyel ve oluşumsal demektir. Güç istenci kuvvetlerin diferansiyel öğesidir, yani ilişkide olduğu varsayılan iki ya da daha çok kuvvet arasındaki nicelik farkının üretiminin öğesidir. Güç istenci kuvvetlerin oluşumsal öğesidir, yani bu ilişkideki her kuvvete düşen niteliğin üretim öğesidir. İlke olarak güç istenci rastlantıyı ortadan kaldırmaz, tersine onu içinde barındırır, çünkü o olmaksızın plastik ya da değişken olamaz. Rastlantı kuvvetlerin ilişkiye geçişi, güç istenci ise bu ilişkiyi belirleyen ilkedir. Güç istenci zorunlu olarak kuvvetlere eklemlenir, ama ancak rastlantı ile ilişkiye geçmiş kuvvetlere eklemlenebilir. Güç istenci rastlantıyı bağrında taşır; yalnız o, rastlantının tümünü olumlama kapasitesine sahiptir.

2) İlişkideki kuvvetlerin nicelik farkları ve bu kuvvetlerin karşılıklı nitelikleri soybilimsel öğe olarak güç istencinden doğarlar. Nicelik farklarına göre, kuvvetler egemen olan ya da egemen olunan olarak adlandırılırlar. Niteliklerine göre ise kuvvetler etkin ya da tepkisel olarak adlandırılırlar. Egemen veya etkin kuvvette olduğu gibi, egemen olunan veya tepkisel kuvvette de güç istenci bulunur. Kaldı ki, nicelik farkı her durumda indirgenemez olduğu için, mevcut kuvvetlerin niteliklerini yorumlamaksızın nicelik farklarını ölçmeyi istemek saçmadır. Kuvvetler özsel olarak farklılaşmış ve nitelendirilmişlerdir. Her bir kuvvet, nicelik farkını kendisine düşen nitelikte ifade eder. Yorumun sorunu işte budur: Verili bir olguya, bir olaya anlamını veren kuvvetin niteliğini tahmin etmek ve buradan hareketle mevcut kuvvetlerin ilişkisini ölçmek. Unutmayalım ki her seferinde yorum çeşitli zorluklar ve çetin sorunlarla karşılaşır: Kimyasal kitlelerde bulunana benzer, "son derece ince" bir algı gerekir bunun için.

3) Kuvvetlerin nitelikleri ilkelerini güç istencinden alırlar. "Yorumlayan kimdir?" diye sorduğumuzda cevabı *güç istenci*dir; yorumlayan güç istencidir.[48] Ama güç istencinin bu biçimde kuvvetin niteliklerinin kaynağı olabilmesi için, güç istencinin kendisinin kuvvetlerin niteliklerinden daha incelikli ve akışkan niteliklere sahip olması gerekir. "Hâkim olan, güç istencinin tamamen anlık niteliğidir."[49] Güç istencinin dolaysız biçimde oluşumsal ya da soybilimsel öğeye, bu temel, oluşturucu, akışkan ve niteliksel öğelere bağlı nitelikleri, kuvvetin nitelikleriyle karıştırılmamalıdır. Bu yüzden Nietzsche'nin kullandığı terimler üzerinde ısrar etmek gerekir: *Etkin ve tepkisel*, kuvvetin kökensel niteliklerini ifade ederler, ama *olumlu ve olumsuz*, güç istencinin temel niteliklerini belirtirler. Olumlamak ve yadsımak, değer vermek ve değersizleştirmek güç istencini, etkide ve tepkide bulunmak ise kuvveti ifade eder. (Ve tepkisel kuvvetlerin kuvvet olmaktan çıkmaması gibi, yadsıma istenci ve nihilizm de güç istencine dahildirler: "Bir yıkım istenci, yaşama karşı olmak, yaşamın temel koşullarını kabul etmemek, – bu her zaman bir istençtir ve istenç olarak kalacaktır."[50]) Nietzsche felsefesinin merkezindeki bu iki nitelik türü arasındaki ayrıma çok dikkat etmeliyiz: Eylemle olumlama, tepkiyle olumsuzlama arasında derin bir yakınlık, bir ortaklık vardır, ama asla bir karışma yoktur. Daha da fazlası, bu yakınlıkların belirlenimi tüm felsefe yapma sanatını işin içine sokar. Bir yandan, her etkinlikte olumlama, her tepkisellikte de olumsuzlama olduğu açıktır. Ama öte yandan, etki ve tepki daha çok araçlar gibidirler; olumlayan ve yadsıyan güç istencinin araçları gibidirler: tepkisel kuvvetler, nihilizmin araçları. Bir diğer yandan ise, etkinin ve tepkinin, onları aşan şeyler olarak olumlamaya ve olumsuzlamaya ihtiyaçları vardır, onlar sayesinde amaçlarına ulaşırlar. Son olarak ve daha derin bir biçimde, olumlama ve olumsuzlama etkiden ve tepkiden dışarı taşarlar, çünkü oluşun kendisinin dolaysız nitelikleridirler: Olumlama etkinlik değil, etkin- oluşun gücüdür, *etkin-oluşun* kişileşmesidir; olumsuzlama basit bir tepki değil, *tepkisel-oluştur*. Her şey, sanki olumlama ve olumsuzlama etkiye ve tepkiye

48 *Gİ*, I, 204 ve II, 130.

49 *Gİ*, II, 39.

50 *AS*, III, 28.

hem içkin hem de aşkınmışlar gibi gerçekleşir; kuvvetlerin örgüsüyle oluşun zincirini oluştururlar. Bizi Dionysos'un muzaffer dünyasına, oluşun varlığına taşıyan olumlamadır; bizi tepkisel kuvvetlerin kaynaklandığı endişe verici zemine iten de olumsuzlamadır.

4) Bütün bu sebeplerden dolayı Nietzsche, güç istencinin yalnızca yorumlayan değil aynı zamanda değerlendiren olduğunu söyleyebilir.[51] Yorumlamak, şeye bir anlam veren kuvveti belirlemektir. Değerlendirmek, şeye bir değer veren güç istencini belirlemektir. O halde, değerler, değerlerini aldıkları bakış açısından soyutlanamayacakları gibi, anlam da anlamlandırılmasını aldığı bakış açısından soyutlanamaz. Anlamın anlamlandırılması ve değerlerin değeri, soybilimsel öğe olarak güç istencinden türerler. Geçen bölümün başında adını koymadan sözünü ettiğimiz şey de budur. Anlamın anlamlandırılışı, şeyde ifade bulan kuvvetin niteliğindedir: Ama bu kuvvet etkin mi, yoksa tepkisel midir? Ve hangi ince farklarla? Bir değerin değeri, tekabül eden şeyde ifade edilen güç istencinin niteliğindedir: Güç istenci burada olumlu mu, yoksa olumsuz mudur? Ve hangi ince farklarla? Bu yorum ve değerlendirme sorunları birbirlerine gönderme yaptıkça ve birbirlerini derinleştirdikçe, felsefe sanatı da daha karmaşık hale gelir. Nietzsche'nin *soylu, yüksek, efendi* diye adlandırdığı, kimi zaman etkin kuvvet, kimi zaman da olumlu istençtir. *Alçak, bayağı, köle* diye adlandırdığı da kimi zaman tepkisel kuvvet, kimi zaman da olumsuz istençtir. Neden bu terimlerin seçildiğini de daha sonra anlayacağız. Fakat her zaman bir değerin bizi inanmaya, hissetmeye ve düşünmeye çağırdığı şeyin soyluluğunun ya da alçaklığının bağlı olduğu bir soybilimi vardır. Hangi alçaklık bir değerde ifade edilebilir, hangi soyluluk bir diğerinde ifade bulabilir – bunu yalnızca soybilimci keşfedebilir, çünkü sadece o diferansiyel öğeyi kullanmayı bilir: Değerlerin eleştirisinin efendisidir o.[52] Değerlerin en soylu ya da en alçak neler barındırdıklarını bulmak için, onlarda aşılması gereken onca odağı, kırılması gereken onca heykeli göremediğimiz sürece, değer kavramının bütün anlamını kaybederiz. Dionysos'un dağılmış parçaları gibi, yalnız soyluluğun

51 *Gİ*, II, 29: "Her istenç bir değerlendirme içerir."

52 *AS*, Giriş, 6: "Ahlaki değerlerin bir eleştirisine ihtiyacımız var; ve öncelikle sorgulanması gereken de bu değerlerin değeri."

heykelleri yeniden birleşirler. Genel olarak değerlerin soyluluğundan söz etmek, kendi alçaklığını saklamakta çıkarı olan bir düşünceye tanıklık eder: Oysa kimi değerler anlamlarını ve tam da değerlerini, alçak, bayağı, köle olanın sığınakları ve ifadeleri olmakta bulurlar. Değerler felsefesinin yaratıcısı Nietzsche, biraz daha fazla yaşamış olsaydı, en eleştirel kavramın en yavan ve en alçak ideolojik konformizme hizmet ettiğini, felsefenin çekiç darbelerinin yaltaklık darbelerine dönüştüğünü, kavganın ve saldırganlığın yerlerini kurulu düzenin azılı bekçisi, yürürlükteki değerlerin köpeği olan hınca bıraktığını, soybilimin de köleler tarafından kullanıldığını görecekti: niteliklerin ve kökenlerin unutuluşu.[53]

*8. Tersine Çevrilmiş İmge ve Köken*

Kökende, etkin ve tepkisel kuvvetlerin farkı vardır. Etkinlik ve tepkisellik bir art arda geliş ilişkisinde değil, kökenin kendisinde bir birliktevaroluş ilişkisindedirler. Aynı şekilde, etkin kuvvetlerle olumlamanın ve tepkisel kuvvetlerle olumsuzlamanın işbirliği ilkede ortaya çıkar: Olumsuz tamamen tepkiselin tarafındadır. Ve tersine, yalnızca etkin kuvvet kendini olumlar, farkını olumlar, farkını bir haz ve olumlama nesnesi haline getirir. Tepkisel kuvvet, itaat ettiği zaman bile etkin kuvveti sınırlar, ona kısmi sınırlar ve kısıtlamalar dayatır, olumsuzluk ruhu ona sahip olmuştur.[54] İşte bu yüzden, köken bir biçimde kendisinin ters çevrilmiş imgesini barındırır: Tepkisel kuvvetler tarafından bakıldığında, soybilimsel diferansiyel öğe tersten gözükür, fark olumsuzlama olur, olumlama bir çelişkiye dönüşür. Kökenin ters çevrilmiş bir imgesi kökene eşlik eder: Etkin kuvvetlerin bakış açısından "evet" olan, tepkisel kuvvetlerin bakış açısından "hayır" olur, kendinin olumlanması ötekinin olumsuzlanması olur. Nietzsche'nin

53 Değerler kuramı değerlendirmek = yaratmak ilkesini kaybettiği ölçüde kaynaklarından uzaklaşır. Nietzscheci etki özellikle Polin'inki gibi değerlerin yaratımı üzerine yapılan araştırmalarda canlanmaktadır. Bununla birlikte Nietzsche'nin bakış açısına göre, değerlerin yaratımının götürdüğü yer hiçbir zaman onları tefekkür içinde seyretmek değil, "yürürlükteki" değerlerin kökten bir eleştirisi olmalıdır.

54 *AS*, II, 11.

"değerlendiren bakışın tersine dönmesi" dediği budur.[55] Etkin kuvvetler soyludurlar, ama tepkisel kuvvetler tarafından düşünülmüş plebyen bir öğenin önünde bulurlar kendilerini. Soybilim farkın ya da ayrışmanın sanatıdır; ama tepkisel kuvvetlerin aynasında soyluluk kendisini tersten görür. O zaman soybilimin imgesi bir "evrim" imgesi olarak belirir. Ve bu evrim kimi zaman Almanlarda olduğu gibi diyalektik ve Hegelci bir evrim, çelişkinin gelişimi olarak anlaşılır, kimi zamansa İngilizlerdeki gibi yararcı bir türetme, kârın ve faydanın gelişimi olarak anlaşılır. Fakat gerçek soybilim, özünde tepkisel olan evrimciliğin ona sunduğu imgede her zaman kendi karikatürünü bulur: İngiliz ya da Alman, evrimcilik soybilimin tepkisel imgesidir.[56] Aynı şekilde, onları kökende oluşturan farkı yadsımak, kendisinden türedikleri diferansiyel öğeyi ters çevirmek ve onun çarpıtılmış bir imgesini vermek tepkisel kuvvetlere özgüdür. "Fark nefret doğurur."[57] İşte bu yüzden tepkisel kuvvetler kendilerini kuvvet olarak kavramazlar; kendilerini bu şekilde kavrayıp farklarını kabul etmek yerine, kendilerine karşı dönmeyi tercih ederler. Nietzsche'nin eleştirdiği düşünce "bayağılığı" (ki her ulusal düşünce kendine ait olanı seçmiştir), her zaman olguları tepkisel kuvvetlerden yola çıkarak yorumlama ve eleştirme hastalığına gönderme yapar. Fakat bu çılgınlığın kendisi kökenini kökende, ters çevrilmiş imgede bulur. Bilinç ve bilinçler, yalnızca bu tepkisel imgenin büyütülmüş halidir.

Bir adım daha: Tepkisel kuvvetlerin, uygun iç ya da dış etkenlerin yardımıyla, etkin kuvveti yendiklerini ve etkisizleştirdiklerini farz edelim. Kökenden ayrılmışızdır, artık ters çevrilmiş bir imge değil, bu imgenin gelişimi, değerlerin kendilerinin ters çevrilmesi söz konusudur;[58] aşağı olan üste çıkmış, tepkisel değerler zafer kazanmışlardır. Kazanmaları,

---

55 *AS*, I, 10. (Tepkisel kuvvetler kendilerini olumlamak ve oradan hareketle yadsımak yerine kendilerinden farklı olanı yadsımakla başlarlar, öncelikle kendilerinden olmayana karşıdırlar.)

56 Soybilimin İngilizlerce evrim olarak kavranması hakkında: *AS*, Önsöz, 7 ve I, 1-4. Bu İngiliz düşüncesinin bayağılığı hakkında: *İVK*, 253. Soybilimin Almanlarca evrim olarak kavranması ve onun bayağılığı hakkında ise: *ŞB*, 357 ve *İVK*, 244.

57 *İVK*, 263.

58 Bkz. *AS*, I, 7.

olumsuz istenç ve imgeyi geliştiren hiçlik istenci sayesinde mümkündür, ama zaferleri hayal ürünü değildir. Soru şudur: Tepkisel kuvvetler nasıl zafer kazanırlar? Yani: tepkisel kuvvetler etkin kuvvetlere üstün geldikleri zaman, egemen, saldırgan ve boyun eğdirici hale gelirler mi, hep birlikte etkin olabilecek daha büyük bir kuvvet oluştururlar mı? Nietzsche yanıtlar: Tepkisel kuvvetler birleştikleri zaman bile, etkin olabilecek daha büyük bir kuvvet oluşturmazlar. Tamamen başka türlü ilerlerler: *Etkin kuvveti yapabileceğinden ayırırlar*, onu çözerler; onu gücünün bir kısmından veya neredeyse tamamından mahrum bırakırlar; bunu yapmakla etkin olmasalar da etkin kuvvetin onlara katılmasını, yeni bir anlamda tepkisel olmasını sağlarlar. Tepkisellik kavramının, kökeninden itibaren ve gelişerek anlam değiştirdiğini hissediyoruz: Tepkisel kuvvetler (ilk anlamda) etkin bir kuvveti yapabileceğinden ayırdıkları zaman, bu etkin kuvvet (yeni bir anlamda) *tepkisel hale gelir*. Nietzsche bu ayrımın nasıl mümkün olduğunun ayrıntılarını inceleyecektir. Ama şimdiden, Nietzsche'nin tepkisel kuvvetlerin zaferini hiçbir zaman üstün bir kuvvetin etkin kuvvetle birleşmesi olarak değil, onun bir bölünmesi veya çıkarılması olarak ortaya koyduğunu saptamak gerekir. Nietzsche, bütün bir kitabını insanda tepkisel zaferin biçimlerini incelemeye ayırmıştır: Hınç, vicdan azabı, çileci ideal; her durum için, tepkisel kuvvetlerin üstün bir kuvvet oluşturarak değil, etkin kuvveti "bölerek" zafer kazandıklarını gösterir.[59] Ve her durumda, bu bölme işlemi bir kurmacaya, aldatmaya ya da çarpıtmaya dayanır. Olumsuz ve ters çevrilmiş imgeyi geliştiren, çıkarmayı gerçekleştiren hiçlik istencidir. Oysa çıkarma işleminde, sayının olumsuz kullanımının tanıklık ettiği düşsel bir şey hâlâ vardır. O halde, tepkisel kuvvetlerin zaferinin sayısal bir kaydını tutmak istersek, tepkisel kuvvetlerin hep birlikte etkin kuvvetten daha kuvvetli hale geldikleri bir toplama işlemine değil, etkin kuvveti yapabileceklerinden ayıran ve farklılığı tepkisel bir kuvvet haline getirmek için onu yadsıyan bir çıkarma işlemine başvurmamız gerekir. Öyleyse, tepkinin galip gelmesi, onu bir tepki olmaktan çıkarmaya yetmiyor; hatta tam tersine. Etkin kuvvet, yapabildiğinden bir kurmacayla ayrılır, bunun sonucunda daha az tepkisel olmaz, hatta bu, gerçekten tepkisel olmasının aracıdır. Nietzsche'de "bayağı", "alçak", "köle" sözcüklerinin kullanımı da

59 Bkz. *Ahlakın Soykütüğü*'nün üç denemesi.

buradan gelir: Bu sözcükler kendilerini üste koyan, etkin kuvveti tuzağa düşüren, efendilerin yerine köle olmaktan çıkmayan köleleri geçiren tepkisel kuvvetlerin durumunu ifade ederler.

### *9. Kuvvetlerin Ölçülmesi Sorunu*

İşte bu yüzden kuvvetleri soyut bir birimle ölçemeyiz ya da nitelik ve niceliklerini, bir sistem içindeki kuvvetlerin gerçek durumunu ölçüt alarak belirleyemeyiz. Etkin kuvvetlerin üstün, egemen, buyurgan kuvvetler olduğunu söylemiştik. Fakat aşağı kuvvetler, nicelik olarak aşağı olmaktan, nitelik olarak tepkisel olmaktan, kendi tarzlarında köle olmaktan çıkmaksızın da galip gelebilirler. *Güç İstenci*'nin en büyük sözlerinden biri şudur: "Kuvvetliler her zaman zayıflara karşı korunmalıdır."[60] Etkin ve tepkisel kuvvetleri belirlemek için, bir kuvvet sisteminin durumuna veya kuvvetler arasındaki bir mücadelenin sonucuna dayanamayız. Darwin'e ve evrimciliğe karşı şöyle der Nietzsche: "Bu kavganın varolduğunu kabul ettiğimizde (ve gerçekten de vardır), ne yazık ki Darwin okulunun umduğunun, belki onunla birlikte ummaya cesaret edebileceğimizin aksine, onun kuvvetlilerin, ayrıcalıklıların, mutlu istisnaların yıkımıyla sonlandığını görürüz."[61] İşte öncelikle bu anlamda, yorumlama bu denli zor bir sanattır: Galip gelen kuvvetlerin üstün mü yoksa aşağı mı olduklarını, etkin mi yoksa tepkisel mi olduklarını, egemen olarak mı yoksa *egemen olunan* olarak mı galip geldiklerini yargılamamız gerekir. Bu alanda olgular yoktur, yalnızca yorumlar vardır. Kuvvetlerin ölçümünü soyut bir fizik işlemi olarak değil, somut bir fiziğin temel edimi olarak; tarafsız bir teknik olarak değil, farkı ve niteliği olguların durumundan bağımsız olarak yorumlama sanatı olarak kavramalıyız. (Nietzsche kimi zaman şöyle der: "Varolan toplumsal durumun dışında."[62])

Bu sorun eski bir kavgayı, Kallikles ile Sokrates arasındaki ünlü bir tartışmayı hatırlatır. Nietzsche'nin Kallikles'e ne denli yakın gözüktüğünü ve

---

60 *Gİ*, I, 395.

61 *PA*, "Çağdışı Aylaklıklar", 14.

62 *Gİ*, III, 8.

Kallikles'in Nietzsche tarafından nasıl tamamlandığını görmek şaşırtıcıdır. Kallikles doğayı ve yasayı ayrıştırmaya çalışır. Kuvveti yapabileceklerinden ayıran her şeyi yasa olarak adlandırır; ve bu anlamda yasa, zayıfların kuvvetliler üzerindeki zaferini ifade eder. Nietzsche ekler: Tepkinin etki üzerindeki zaferi. Bir kuvveti bölen her şey tepkiseldir; yapabileceklerinden ayrılmış kuvvetin durumu tepkiseldir. Ve bunun tersine, yapabildiklerinin sonuna kadar giden kuvvet etkindir. Bir kuvvetin sonuna kadar gitmesi bir yasa değildir, hatta yasanın karşıtıdır.[63] – Sokrates, Kallikles'e doğayla yasayı ayırmaya gerek olmadığını söyler, çünkü zayıflar hep birlikte kuvvetliden daha büyük bir kuvvet oluşturdukları için galip gelirler, yani yasa, doğa açısından galip gelmektedir. Kallikles anlaşılmamış olmaktan yakınmaz, yeniden başlar: Köle galip geldiği için köle olmaktan çıkmaz; zayıflar, daha büyük bir kuvvet oluşturarak değil, kuvveti yapabileceklerinden ayırarak galip gelirler. Kuvvetler soyut bir biçimde karşılaştırılmamalıdır; somut kuvvet, doğa açısından, nihai sonuçlarına ulaşandır, gücün ya da arzunun sonuna dek gidendir. Sokrates ikinci kez karşı çıkar: "Senin için önemli olan hazdır Kallikles. Sen her şeyi hazla tanımlıyorsun."

Sofistle diyalektikçi arasında neler olduğu, iyi niyetin ve titiz düşüncenin hangi tarafta olduğu anlaşılacaktır. Kallikles saldırgandır, ama hınzı yoktur. Konuşmaktan vazgeçmeyi seçer; Sokrates'in ilk seferde anlamadığı, ikinci seferdeyse başka şeyden bahsettiği açıktır. Sokrates'e "arzu"nun haz ve acının, deneyimlemenin acısının ve onu tatmin etmenin hazzının birleşimi olmadığını nasıl anlatmalı? Hazzın ve acının yalnızca tepki olduğunu, tepkisel kuvvetlerin özellikleri olduğunu, uyum ya da uyumsuzluğun kanıtı olduğunu nasıl anlatmalı? Ve zayıfların birleşince daha kuvvetli bir kuvvet oluşturmadığını ona nasıl duyurmalı? Sokrates bir yandan anlamadı, bir yandan da dinlemedi: Diyalektik hınzı ve intikam ruhuyla fazla dolu. O ki karşısındakilere karşı o kadar tavizsiz, kendisine verilen karşılıkları dinlerken o kadar titiz...

---

63 *Gİ*, II, 85: "Kimyada, her maddenin gücünü yayabildiği kadar uzağa yaydığı gözlenir"; II, 374: "Yasa yoktur, her güç sürekli nihai sonuçlarına yönelir"; II, 369: "Kimyasal 'yasalar'dan bahsetmekten kaçınıyorum, çünkü sözcükte ahlaki bir hava var. Söz konusu olan daha ziyade güç ilişkilerini kesin bir biçimde ortaya koymaktır."

Nietzsche de kendi Sokrates'leri ile karşılaşır. Bunlar özgür düşünürlerdir.[64] Şöyle derler: "Neden şikayet ediyorsunuz? Zayıflar, üstün bir kuvvet oluşturmasalardı nasıl galip gelirlerdi?" "Olup bitmiş olaya boyun eğelim."[65] Modern pozitivizm budur: Değerlerin eleştirisinin yapıldığı, aşkın değerlere yapılan tüm çağrıların reddedildiği iddia edilir; bu değerlerin demode olduğu ilan edilir; fakat bunların hepsi bugünkü dünyaya hâkim değerler olarak yeniden keşfedilirler. Kilise, ahlak, devlet, vb.: Bunların değeri ancak onlardaki insani kuvvetlere ve insani içeriğe hayran olmak için tartışılır. Özgür düşünürün her içeriği, olumlu olan her şeyi kazanmak gibi özel bir takıntısı vardır, ama sözde olumlu olan içeriklerin ya da bunlara tekabül eden insani kuvvetlerin kaynağını veya niteliğini hiçbir zaman sorgulamaz. Nietzsche bunu "olguculuk" olarak adlandırır.[66] Özgür düşünür dinin içeriğini geri kazanmak ister, ama dinin tam da insanın dışarıda bırakılması tercih edilebilecek en aşağı kuvvetlerini içerip içermediğini sormaz. İşte bu yüzden, demokrat ve sosyalist bile olsa, bir özgür düşünürün ateizmine güvenmek mümkün değildir: "Bizi kilise iğrendirir, yoksa zehri değil."[67] Özgür düşünürün pozitivizmini ve hümanizmini belirleyen işte bunlardır: Olguculuk, yorumlama güçsüzlüğü, kuvvetin niteliklerinin bilinmemesidir. Herhangi bir şey, insani bir kuvvet veya insani bir olgu olarak belirdiği anda, özgür düşünür bu kuvvetin alçak bir kökenden gelip gelmediğine, bu olayın yüksek bir olgunun karşıtı –"insanca, pek insanca"– olup olmadığına bakmaksızın ona alkış tutar. Kuvvetlerin niteliklerini hesaba katmadığı için, özgür düşünce her zaman tepkisel kuvvetlerin hizmetindedir ve onların zaferini ifade eder. Çünkü "olgu" her zaman zayıfların kuvvetlilere karşı sahip olduğu şeydir: "Olgu

64 *Libre-penseur:* Yerleşik inançlara, özellikle de dinsel dogmalara karşı çıkan, bunlar karşısında aklın üstünlüğünü savunan düşünür. *(ç.n.)*

65 *AS*, I, 9.

66 *AS*, III, 24.

67 *AS*, I, 9.

her zaman aptalcadır, tanrıdan çok öküze benzer."[68] Nietzsche için özgür düşünürün karşıtı *özgür ruh*tur; kuvvetleri kökenlerine ve niteliklerine göre yargılayan yorumlamacı ruh: "Olgular yoktur, yalnızca yorumlar vardır."[69] Özgür düşüncenin eleştirisi Nietzsche'nin yapıtının temel konularından biridir. Çünkü bu eleştiri farklı ideolojilere (pozitivizm, hümanizm, diyalektik) aynı anda saldırabilecek bir bakış açısı keşfeder: pozitivizmde olguya düşkünlük, hümanizmde insani olgunun yüceltilmesi, diyalektikte ise insani içeriklerin kazanılması hastalığı.

Nietzsche'de *hiyerarşi* sözcüğünün iki anlamı vardır. Öncelikle etkin ve tepkisel kuvvetlerin farkı, etkin kuvvetlerin tepkisel kuvvetlere olan üstünlüğü anlamına gelir. Bu yüzden Nietzsche "hiyerarşide değişmez ve doğuştan gelen bir sıralamadan" bahsedebilir.[70] Ve hiyerarşi sorununun kendisi özgür ruhların sorunudur.[71] Ama hiyerarşi aynı zamanda tepkisel kuvvetlerin zaferine, onların yayılmasına işaret eder. Bu zaferi takiben oluşan karmaşık düzeni, zayıfların kazandığı, zayıflıklarını kuvvetlilere bulaştırdıkları, köle olmaya devam eden kölenin efendi olmaktan çıkmış efendi üzerinde zafer kazandığı düzeni belirtir: yasanın ve erdemin saltanatı. Bu ikinci anlamda, ahlak ve din hiyerarşi kuramlarıdır.[72] Bu iki anlamı karşılaştırırsak, ikincinin bir anlamda birincinin tersi olduğunu görürüz. Kiliseyi, ahlakı ve devleti tüm hiyerarşiyi ellerinde tutan efendiler haline getiririz. Biz, özünde tepkisel olanlar, tepkinin zaferini etkinin bir dönüşümü olarak, köleleri de yeni efendiler olarak görenler, biz hiyerarşiyi yalnızca tersten tanıyanlar, ancak hak ettiğimiz hiyerarşiye sahibiz.

Nietzsche, en az kuvvetli olanı değil, kuvveti ne olursa olsun yapabileceğinden ayrılmış olanı zayıf veya köle olarak adlandırır. En az kuvvetli olan, sonuna kadar giderse kuvvetli kadar kuvvetli olur; çünkü az olan kuvvetini tamamlayan hile, kurnazlık, ruhsallık, hatta cazibe tam da

---

68 *ÇA*, I, "Tarihsel Çalışmaların Yararları ve Zararları", 8.

69 *Gİ*, II, 133.

70 *İVK*, 263.

71 *İİ*, Önsöz, 7.

72 *Gİ*, III, 385 ve 391.

bu kuvvete aittirler ve onun az olmamasını sağlarlar.[73] Kuvvetlerin ölçüsü ve onların nitelendirilmesi mutlak nicelik farkına değil, göreli olarak gerçekleşmelerine bağlıdır. Kuvvet ya da zayıflık hakkında, kavganın sonucu veya başarı ölçüt alınarak yargıda bulunulamaz. Çünkü, bir kez daha, zayıfların kazandığı bir olgudur, hatta olgunun özüdür. Kuvvetler hakkında ancak, birinci olarak etkin ya da tepkisel nitelikleri, ikinci olarak bu niteliğin ona tekabül eden olumlu ya da olumsuz güç istenci kutbuyla olan yakınlığı, üçüncü olarak da kuvvetin, yakınlığıyla ilişkili olarak gelişiminin şu ya da bu ânında gösterdiği nitelik farkı hesaba katılırsa bir yargıda bulunulabilir. Buradan hareketle tepkisel kuvvet, 1) kısmi sınırlama ve uyumun faydacı kuvvetidir; 2) etkin kuvveti yapabildiğinden ayıran, etkin kuvveti yadsıyan kuvvettir (zayıfların veya kölelerin zaferi); 3) yapabildiğinden ayrılmış, kendisini yadsıyan ya da kendine karşı dönen kuvvettir (zayıfların veya kölelerin hâkimiyeti). Ve buna paralel olarak etkin kuvvet, 1) egemen olan ve boyun eğdiren plastik kuvvettir; 2) yapabildiğinin sonuna dek giden kuvvettir; 3) farkını olumlayan, farkını bir haz ve olumlama nesnesi haline getiren kuvvettir. Kuvvetler, ancak bu üç özellik çifti aynı anda göz önüne alınırsa somut ve bütün olarak belirlenebilirler.

### *11. Güç İstenci ve Güç Duygusu*

Güç istencinin ne olduğunu biliyoruz: Kuvvetin kuvvetle ilişkisini belirleyen, kuvvetin niteliğini üreten diferansiyel ve soybilimsel öğe. Öyleyse güç istenci bu biçimiyle kuvvette *tezahür etmelidir*. Güç istencinin tezahürlerinin incelemesi son derece titiz bir biçimde yapılmalıdır, çünkü kuvvetlerin dinamizmi tamamen buna bağlıdır. Ama "güç istenci tezahür ediyor" demek ne anlama gelir? Kuvvetlerin ilişkisi, bir kuvvet, ondan aşağı ya da üstün diğer kuvvetler tarafından *etkilendiği* ölçüde belirlenir. Bundan, güç istencinin bir etkilenme yetkinliği olarak tezahür ettiği sonucu çıkar. Bu yetkinlik soyut bir olanak değildir: Kuvvetin ilişkide olduğu diğer kuvvetler tarafından her an yerine getirilir ve gerçekleştirilir. O halde güç istencinin ikili özelliği şaşırtıcı değildir: Kuvvetlerin

73 Zerdüşt'ün iki hayvanı kartal ve yılandır: Kartal kuvvetli ve gururludur; ama yılan hileci ve cazibeli olmakla daha az kuvvetli değildir. Bkz. Giriş, 10.

oluşumları ya da üretimleri açısından onların kendi aralarındaki ilişkiyi belirler; ama tezahürü açısından da ilişkideki kuvvetler tarafından belirlenmiştir. Bu yüzden güç istenci her zaman hem belirlenen hem de belirleyendir; hem nitelenen hem de niteleyendir. O halde güç istenci ilk olarak etkilenme yetkinliği, kuvvetin kendisinin belirli etkilenme yetkinliğidir. – Burada Nietzsche'deki Spinozacı etkiyi reddetmek zordur. Spinoza, son derece derin bir kuramda, her kuvvet niceliğine bir etkilenme yetkinliğinin tekabül ettiğini ortaya koyuyordu. Buna göre, bir beden ne kadar çok biçimde etkilenirse o kadar kuvvetli oluyordu; bir bedenin kuvvetini ölçen ya da gücünü ifade eden de bu yetkinlikti. Ve bir yandan, bu yetkinlik yalnızca basit bir mantıksal olanak değildi: İlişkide olduğu bedenler tarafından her an gerçekleştiriliyordu. Diğer yandan, bu yetkinlik fiziksel bir edilgenlik de değildi: Yalnızca bedeninin uygun neden [*cause adéquate*] olmadığı etkilenimler edilgendi.[74]

Nietzsche'de de böyledir: Etkilenme yetkinliği zorunlu olarak edilgenlik değil, *duygulanım*,[75] duyarlık, duyumsama anlamlarına gelir. Nietzsche bu anlamda, henüz güç istenci kavramını geliştirmemişken ve ona bütün anlamını vermemişken bile, bir *güç duygusu*ndan söz ediyordu: Güç, Nietzsche'de bir istenç meselesinden önce bir duygu ve duyarlık meselesi olarak ele alınmıştır. Ama güç istencinin tamamlanmış kavramını geliştirdiğinde, bu birinci özellik hiçbir biçimde ortadan kalkmaz, güç istencinin tezahürü haline gelir. İşte bu yüzden Nietzsche sürekli, güç istencinin, diğer bütün duyguların kendisinden türediği "ilk duygulanım biçimi" olduğunu söyler.[76] Hatta "güç istenci bir varlık ya da bir oluş

74 Eğer yorumumuz doğruysa, Spinoza kuvvetin bir etkilenme yetkinliğinden ayrılamayacağını ve bu yetkinliğin onun kuvvetini ifade ettiğini Nietzsche'den önce gördü. Nietzsche Spinoza'yı başka bir konuda eleştirir: Spinoza bir güç *istencinin* kavrayışına kadar yükselememiştir, gücü basit kuvvetle karıştırmış ve kuvveti de tepkisel biçimde kavramıştır (bkz. *conatus* ve koruma).

75 *Duygulanım* karşılığıyla çevirdiğimiz *"affectivité"* ve *etkilenmek* karşılığıyla çevirdiğimiz *"être affecté"* aynı kökten geldiklerinden, burada *duygulanım* ve *etkilenme* anlamlarını birlikte görmek gerekir: Etkilenmek, yalnızca edilgen bir biçimde etki altında kalmak değil, etkiyi duygulanım düzeyinde karşılamak, dolaysız bir cevap vermektir. *(ç.n.)*

76 *Gİ*, II, 42.

değildir, bir *pathos*'tur".[77] Yani: güç istenci kuvvetin duyarlığı olarak tezahür eder; kuvvetlerin diferansiyel öğesi onların diferansiyel duyarlığı olarak tezahür eder. "Gerçek şudur ki güç istenci inorganik dünyada da hâkimdir ya da aslında inorganik dünya yoktur. Eylemi uzaktan ortadan kaldıramayız: Bir şey bir diğerini çeker, bir şey çekildiğini hisseder. İşte temel gerçek: Güç istenci, tezahür etmek için gördüğü şeyleri algılamaya ihtiyaç duyar, kendisine dahil olabilecek şeyin yaklaştığını hisseder."[78] Bir kuvvetin etkilenimleri, kuvvet ona direnen şeyi ele geçirdiği ölçüde, kendisinden aşağı olan kuvvetler ona itaat ettiği ölçüde etkindirler. Bunun tersine, kuvvet itaat ettiği üstün kuvvetler tarafından etkilendiği zaman, onlar da boyun eğer ya da hareket ettirilirler. Burada da, itaat etmek güç istencinin tezahürüdür. Ama aşağı bir kuvvet, üstün kuvvetlerin dağılmalarına, bölünmelerine, biriktirdikleri enerjinin patlamasına yol açabilir; Nietzsche bu anlamda atomun parçalanması, protoplazmanın bölünmesi ve canlının çoğalması olgularını karşılaştırmayı sever.[79] Ve güç istencini ifade eden yalnızca dağıtmak, bölmek, ayırmak değildir; dağılmış, bölünmüş, ayrılmış olmak da onun ifadeleridirler: "Bölünme güç istencinin bir sonucu gibi görünür."[80] Biri üstün, biri aşağı olan verili iki kuvvetin her birindeki etkilenme yetkinliğinin nasıl zorunlu olarak dolduğu anlaşılıyor. Ama bu etkilenme yetkinliği ancak ona tekabül eden kuvvet bir tarihe ya da duyumsanır bir oluşa dahil olduğunda dolar: 1) Etkin kuvvet, hareket etme ya da yönetme gücü; 2) Tepkisel kuvvet, itaat etme ya da hareket ettirilme gücü; 3) Gelişmiş tepkisel kuvvet, bölme, parçalama, ayırma gücü; 4) Tepkisel hale gelmiş etkin kuvvet, ayrılma, kendine karşı dönme gücü.[81]

Duyarlığın bütünü yalnızca kuvvetlerin bir oluşudur: Kuvvetin içinde "olduğu" bir kuvvet döngüsü vardır (örneğin etkin kuvvetin tepkisel olması).

---

77 *Gİ*, II, 311.

78 *Gİ*, II, 89.

79 *Gİ*, II, 45, 77, 187.

80 *Gİ*, II, 73.

81 *Gİ*, II, 171: "Artık düzenleyeceği hiçbir şey kalmadığı zaman, kendi kendine dönerek, kuvvetini bozmak için kullanan bu maksimum kuvvet."

Hatta kuvvetin, birbirleriyle mücadele edebilecek birçok oluşu vardır.[82] Öyleyse etkin kuvvetin ve tepkisel kuvvetin özelliklerini birbirlerine karşıt ya da paralel olarak göstermek yeterli değildir. Etkin ve tepkisel, kuvvetin, güç istencinden doğan özellikleridir. Ancak güç istencinin kendisinin, kuvvetlerin oluşlarına benzeyen nitelikleri, *sensibilia*'ları vardır. Güç istenci kendini ilk olarak kuvvetlerin duyarlığı olarak gösterir; ikinci olaraksa kuvvetlerin duyarlı-oluşları olarak: Pathos, oluşun kendisinden türediği en temel olgudur.[83] Kuvvetlerin oluşu, genel olarak güç istencinin nitelikleriyle karıştırılmamalıdır: O, bu niteliklerin oluşudur, bizzat güç istencinin niteliğidir. Nasıl ki kuvvet güç istencinden soyutlanamıyorsa kuvvetin nitelikleri de onların oluşlarından soyutlanamaz: Kuvvetlerin somut bir incelemesi zorunlu olarak bir dinamik gerektirir.

### *12. Kuvvetlerin Tepkisel-Oluşu*

Ama gerçekte, kuvvetlerin dinamiği bizi üzücü bir sonuca götürür. Etkin kuvvet, tepkisel kuvvet tarafından yapabildiğinden ayrıldığı zaman tepkisel hale gelir. *Etkin kuvvetler tepkisel olurlar.* Ve oluş sözcüğü en kuvvetli anlamda anlaşılmalıdır: Kuvvetlerin oluşu bir tepkisel-oluş olarak belirir. Başka oluşlar yok mudur? Tepkisel-oluştan başka bir oluşu hissetmiyoruz, deneyimlemiyoruz, bilmiyoruz. Yalnızca tepkisel kuvvetlerin varlığını saptamakla kalmıyoruz, onların zaferini de her yerde görüyoruz. Zaferlerini hangi araçlarla kazanırlar? Hiçlik istenciyle, tepkiselliğin olumsuzlamaya yakınlığıyla kazanırlar. Olumsuzlama nedir? Güç istencinin bir niteliğidir, güç istencini nihilizm veya hiçlik istenci olarak niteleyen odur, kuvvetlerin tepkisel-oluşunu oluşturan odur. Tepkisel kuvvetler zafer kazandıkları için etkin kuvvetlerin tepkisel olduğunu söylememeli; onlar zaferi, yapabildiğinden ayırdıkları etkin kuvveti, kendilerinden daha derin bir tepkisel-oluş olarak hiçlik istencine teslim ettikleri için kazanırlar. İşte bu yüzden tepkisel kuvvetlerin zaferinin işaretleri (hınç, vicdan azabı, çileci ideal) her şeyden önce nihilizmin biçimleridir. Kuvvetin tepkisel-

82 *Gİ*, II, 170: "Neden ve sonucun yerine çeşitli oluşların mücadelesi; rakip genellikle ortadan kaldırılır; oluşlar sabit sayıda değiller."

83 *Gİ*, II, 311.

oluşu, nihilist oluş: Kuvvetin kuvvetle ilişkisinin özünde bu var gibidir. Başka bir oluş var mıdır? Her şey bizi onu "düşünmeye" çağırıyor belki. Bunun olması için başka bir duyarlık gerekirdi; Nietzsche'nin hep dediği gibi, başka bir hissetme biçimi. Bu soruya henüz cevap veremeyiz, onu ancak tasarlayabiliriz. Ama kendimize, neden yalnızca tepkisel bir oluşu hissettiğimizi ve bildiğimizi sorabiliriz. İnsan özünde tepkisel olduğu için mi? Tepkisel-oluş insanın kurucu özelliği olduğu için mi? Hınç, vicdan azabı ve nihilizm psikolojik özellikler değil, insanda insanlığın temelidirler. Şu haliyle insan varlığının ilkesidirler. İnsan, yeryüzünün "deri hastalığı", yeryüzünün tepkisi...[84] Zerdüşt bu anlamda insana karşı "büyük aşağılama"dan, "büyük tiksinti"den bahseder. Başka bir duyarlık, başka bir oluş hâlâ insana ait olabilir miydi?

İnsanın bu durumu ebedi dönüş açısından çok önemlidir. Bu durum onu o kadar rahatsız ve hasta eder ki, ebedi dönüşün kendisi bir kaygı, iticilik ve tiksinti kaynağı olur. Etkin kuvvetler geri gelseler bile yeniden tepkisel olacaklardır, ebediyen tepkisel olacaklardır. Tepkisel kuvvetlerin ebedi dönüşü, daha da fazlası: Kuvvetlerin tepkisel-oluşunun dönüşü. Zerdüşt, ebedi dönüş düşüncesini yalnızca gizemli ve gizli olarak değil, aynı zamanda mide bulandırıcı ve zor tahammül edilecek bir düşünce olarak ortaya koyar.[85] Ebedi dönüşün ilk sunumunu izleyen garip bir hayal vardır: "Eğilmiş, kasılmış, hırlayan, yüzü dağılmış", ağzından iri siyah bir yılan sarkan bir çoban hayali.[86] Daha sonra, Zerdüşt'ün kendisi bu hayali açıklar: "İnsana karşı duyulan büyük tiksinti: İşte bu boğdu beni, bu girdi boğazıma... Ebediyen döner gelir o, senin usandığın insan, o küçük insan... Yazık! insan ebediyen geri gelecektir... Ve en küçük insanın bile ebedi geri dönüşü – budur işte beni varlıktan bezdiren. Yazık! Tiksinti, tiksinti, tiksinti."[87] Küçük, bayağı, tepkisel insanın geri dönüşü ebedi dönüşü yalnızca tahammül edilemez bir şey haline getirmekle kalmaz, onu aynı zamanda olanaksız bir şey haline de getirir; ebedi dönüşe çelişki

84 *Z*, II, "Büyük Olaylar Üzerine".

85 Ayrıca bkz: *Gİ*, IV, 235 ve 246.

86 *Z*, III, "Çehre ve Bilmece Üzerine".

87 *Z*, III, "Nekahetteki Kişi".

katar. Yılan ebedi dönüşe ait bir hayvandır; ama ebedi dönüş tepkisel kuvvetlerin dönüşü olduğu ölçüde kıvrılmış haldeki yılan açılır, "iri siyah bir yılana" dönüşür ve konuşmaya hazırlanan ağızdan sarkar. Ebedi dönüş, oluşun varlığı kendisini nihilist bir oluşta nasıl olumlayabilir? Ebedi dönüşü olumlamak için yılanın kafasını koparmak ve tükürmek gerekir. Ondan sonra çoban artık ne insan ne de çobandır: "Dönüşmüş biri, ışıkla çevrelenmiş biri, gülen biriydi. Yeryüzünde hiç kimse onun gibi gülmemişti şimdiye dek." [88] Bir başka oluş, bir başka duyarlık: üstinsan.

### *13. Anlamın ve Değerlerin Çiftanlamlılığı*

Bildiğimizden başka bir oluş: kuvvetlerin bir etkin-oluşu, tepkisel kuvvetlerin bir etkin-oluşu. Bu tür bir oluşun değerlendirilmesi birçok soruyu doğurur; ve bize son bir kez Nietzscheci kavramların sistematik tutarlılığını kuvvet kuramında sınama imkânı verir. – Bir ilk varsayım devreye girer. Nietzsche sonuçlarının sonuna kadar giden kuvveti etkin kuvvet olarak adlandırır; o halde, tepkisel kuvvet tarafından yapabildiğinden ayrılmış etkin bir kuvvet tepkisel hale gelir; ama bu tepkisel kuvvetin kendisi, kendince yapabildiğinin sonuna kadar gitmiyor mudur? Etkin kuvvet, yapabildiğinden ayrıldığında tepkisel oluyorsa, onu ayıran tepkisel kuvvet etkin olmaz mı? Bu onun etkin olma biçimi değil midir? Somut olarak: Yapabildiğinin sonuna kadar gittiği için etkin olan bir alçaklık, bayağılık, aptallık yok mudur? "Ciddi ve büyük aptallık" diye yazacaktır Nietzsche.[89] Bu varsayım Sokratesçi itirazı hatırlatsa da aslında ondan ayrılır. Artık Sokrates gibi aşağı kuvvetlerin yalnızca daha büyük bir kuvvet oluşturarak zafer kazandıkları söylenmiyor; tepkisel kuvvetlerin, sonuçlarının sonuna dek giderek, yani etkin bir kuvvet oluşturarak zafer kazandıkları söyleniyor.

Tepkisel bir kuvvetin farklı bakış açılarından değerlendirilebileceği kesindir. Örneğin hastalık beni yapabildiğimden ayırır: Tepkisel kuvvet beni tepkiselleştirir, olanaklarımı kısıtlar ve ona uyum sağlamaktan başka bir şey yapamayacağım, indirgenmiş bir ortama mahkûm eder. Ama bir

88 *Z*, III, "Çehre ve Bilmece Üzerine".

89 *İVK*, 188.

başka biçimde, bana yeni bir güç gösterir; tuhaf bir yetkinliğin sonuna kadar gittiğimde benim olabilecek yeni bir istenç kazandırır bana. (Bu aşırı yetkinlik bir sürü şeyi devreye sokar, örneğin "En sağlıklı kavramları, en sağlıklı değerleri hastanın bakış açısından bakarak incelemek".[90]) Burada Nietzsche'ye özgü bir çiftanlamlılık olduğu fark edilecektir: Nietzsche, kimi kuvvetlerin tepkisellik özelliğini ifşa ettikten birkaç satır ya da birkaç sayfa sonra, bu kuvvetlerden büyülendiğini, onların bize açtıkları yeni bakış açıları ve tanıklık ettikleri endişe verici güç istenciyle dehşet olduklarını itiraf edecektir. Bu kuvvetler bizi yetkinliğimizden ayırırlar, ama aynı zamanda son derece "tehlikeli" ve "ilginç" bir başka yetkinlik verirler. Bize yeni etkilenimler, yeni etkilenim ve duygulanım biçimleri öğretirler. Kuvvetlerin tepkisel-oluşunda hayranlık verici, hem tehlikeli hem de hayranlık verici bir şeyler vardır. Yalnızca hasta insan değil, dindar insan da taşır bu ikili özelliği: Bir yandan tepkisel insan, diğer yandan, yeni bir gücün insanı.[91] "Aslını söylemek gerekirse, insanlık tarihi, güçsüzlerin ona kattığı ruh olmasaydı çok aptalca bir şey olurdu."[92] Nietzsche ne zaman Sokrates'ten, İsa'dan, Yahudilikten ya da Hristiyanlıktan, dekadansın ya da yozlaşmanın bir biçiminden bahsetse, şeylerin, varlıkların ve kuvvetlerin bu aynı çiftanlamlılığını keşfedecektir.

Yine de: Beni yapabildiğimden ayıran ve bana yeni bir yetkinlik sağlayan kuvvet, tam olarak aynı kuvvet midir? Hastalığının kölesi olan ile onu bir keşfetme, egemenlik kurma, güçlü olma aracı olarak kullanan aynı hasta mıdır; hastalıkları aynı mıdır? Kuzular gibi meleyen dini bütünlerin diniyle, yeni "yırtıcı kuşlara" benzeyen papazların dini aynı din midir? Aslında tepkisel kuvvetler, hiçlik istenciyle aralarında

---

90 *EH*, I, 1.

91 *AS*, I, 6: "İnsanoğlu ancak bu özünde tehlikeli varoluş biçiminin, bu ruhban varoluşunun oluşturduğu zemin üzerinde ilginç bir hayvan haline gelmiş, ancak bu zemin üzerinde insan ruhu daha üst bir anlamda derinlik kazanmış ve kötü olmuştur..." – Papazın çiftanlamlılığı konusunda: *AS*, III, 15: "Onları anlamak, onlarla anlaşabilmek için kendisinin de hasta olması, hastalara, sefillere çok yakın olması gerekiyor; ama hastaların güvenini ve inancını kazanabilmek için de aynı zamanda kuvvetli olması, ötekilerden daha fazla kendine hâkim olması ve *özellikle de güç istencinde sarsılmaz olması* gerekiyor."

92 *AS*, I, 7.

geliştirdikleri yakınlık derecesine göre farklılık gösterirler; bu bakımdan aynı değildirler. Hem itaat eden hem de direnen bir tepkisel kuvvet; etkin kuvveti yapabildiğinden ayıran bir tepkisel kuvvet; etkin kuvvete hastalık bulaştıran, onu tepkisel-oluşun ve hiçlik istencinin sonuna dek sürükleyen bir tepkisel kuvvet; önce etkin olmuş ama sonra, yapabildiğinden ayrılınca tepkisele dönüşmüş, uçuruma sürüklenmiş ve kendine karşı dönmüş bir tepkisel kuvvet: İşte soybilimcinin yorumlamak zorunda olduğu ve ondan başka kimsenin yorumlayamayacağı farklı incelikler, farklı etkilenimler, farklı tipler. "Dekadansla ilgili tüm sorunlarda deneyimli olduğumu söylemem gerekli mi hâlâ? Bu konuyu baştan başa avcumun içi gibi bilirim. Bu ince kuyumculuk, bu dokunma ve kavrama sanatı, ayrım içgüdüsü, bu dolambaç psikolojisi, beni ben yapan her şey."[93] Yorumun sorunu: Her bir olayda tepkisel kuvvetlerin durumunu, yani hiçlik istenciyle, olumsuzlamayla kurdukları ilişkilerde geldikleri dereceyi yorumlamak. – Aynı yorum sorunu etkin kuvvetler açısından da geçerli olabilirdi. Her olayda ince farklarını ya da durumlarını, yani eylem ve olumlama arasındaki ilişkide geldikleri dereceyi yorumlamak. Hiçlik istencini takip ederek görkemli ve etkileyici hale gelmiş tepkisel kuvvetler vardır; ama aynı zamanda, olumlama güçlerini izlemeyi bilmediklerinden yenilen etkin kuvvetler de vardır (Bunun, Nietzsche'nin "kültür" veya "üstün insan" dediği şeyin sorunu olduğunu göreceğiz). Son olarak, değerlendirmek, yorumlamaktan daha derin çiftanlamlılıklar doğurur. Olumlamanın kendisini olumsuzlamamn ve olumsuzlamanın kendisini de olumlamanın bakış açısından değerlendirmek; olumlayıcı istenci nihilist istencin, nihilist istenci de olumlayan istencin bakış açısından değerlendirmek: Soybilimcinin sanatı budur ve soybilimci bir hekimdir. "En sağlıklı kavramları ve en sağlıklı değerleri hastanın bakış açısından incelemek ve bunun tersine zengin yaşamın verdiği doymuşluğun ve benlik duygusunun bilincinde olarak, dekadans içgüdüsünün gizli çalışmasına bakmak."

Fakat anlamın ve değerlerin çiftanlamlılığı ne olursa olsun, tepkisel bir kuvvetin yapabildiğinin sonuna kadar giderek etkin olduğu sonucuna varamayız. Çünkü "sonuna kadar gitmenin", "nihai sonuçlarına kadar gitmenin", olumlamaya ya da yadsımaya, kendi farkını olumlamaya ya da

93 *EH*, I, 1.

farklılaşanı yadsımaya göre değişen iki anlamı vardır. Tepkisel bir kuvvet nihai sonuçlarını geliştirdiğinde, bunu, ona taşıyıcı olarak hizmet eden olumsuzlama ve hiçlik istenciyle ilişki içinde yapar. Bunun tersine etkin-oluş, olumlamayla eylem arasında yakınlık öngörür; etkin olmak için, bir kuvvetin yapabildiğinin sonuna dek gitmesi yetmez, yapabildiğini bir olumlama nesnesi haline getirmesi de gerekir. Etkin-oluşun olumlayıcı ve olumlu olması gibi, tepkisel-oluş da olumsuzlayıcı ve nihilisttir.

### *14. Ebedi Dönüşün İkinci Özelliği: Etik ve Seçici Düşünce Olarak*

Hissedilen ya da bilinen bir şey olmadığı için, etkin-oluş ancak bir *seçim* olarak düşünülebilir. Kuvvetin etkinliğinin ve istençteki olumlamanın eşzamanlı ve ikili seçimi. Ama seçimi kim gerçekleştirebilir? Kim seçici ilke görevini görür? Nietzsche yanıtlar: ebedi dönüş. Az önce tiksinti nesnesi olan ebedi dönüş, tiksintiyi aşar ve Zerdüşt'ü "nekahet halindeki" birine, "teselli edilmiş" birine dönüştürür.[94] Ama ebedi dönüş hangi anlamda seçicidir? İlkin, düşünce kimliğiyle istence pratik bir kural verdiği için.[95] Ebedi dönüş istence, Kantçı kural kadar katı bir kural getirir. Bir fizik doktrini olarak ebedi dönüşün, spekülatif sentezin yeni ifadesi olduğunu belirtmiştik. Etik düşünce olarak ebedi dönüş ise pratik sentezin yeni ifadesidir: *İstediğin şeyi, onun ebedi dönüşünü de isteyecek şekilde iste.* "Eğer, yaptığın her şeyde, kendine 'bunu sonsuz kere yapmak istediğim kesin mi?' diye sorarsan, bu senin için en sağlam ağırlık merkezi olacaktır."[96] Dünyada bir şey Nietzsche'nin içini daraltır: küçük teselliler, küçük zevkler, küçük mutluluklar ve bir kere, yalnızca bir kerecik yapılan her şey. Yalnızca önceki gün "yarın bunu bir daha yapmayacağım" dendiği zaman yapılabilecek her şey – takıntılı kişinin tüm bu töreni. Ve bizler, yalnızca bir kez bir aşırılığa izin veren o yaşlı kadınlar gibiyiz, onlar gibi davranıyor, onlar gibi düşünüyoruz. "Ah! bütün yarı-istemelerden vazgeçseniz de, eylemde olduğu gibi tembellikte de kararlı olsanız! Ah, benim şu sözümü anlasanız:

---

94 *Z*, III, "Nekahetteki Kişi".

95 *Gİ*, IV, 229, 231: "Büyük seçici *düşünce*".

96 *Gİ*, IV, 242.

Ne istiyorsanız yapın, ama önce isteyebilen kişiler olun."[97] Ebedi dönüşünü isteyen bir tembellik, bir aptallık, bir alçaklık, bir korkaklık, bir kötücüllük, artık aynı tembellik, aynı aptallık olamazdı. Burada ebedi dönüşün seçimi nasıl gerçekleştirdiğine daha iyi bakalım. Seçimi yapan, ebedi dönüş *düşüncesi*dir. Bu düşünce, istemeyi bütün bir şey haline getirir. Ebedi dönüş düşüncesi, ebedi dönüşün dışında kalan her şeyi istençten ayıklar; istemeyi bir yaratıma dönüştürür, istemek = yaratmak denklemini gerçekleştirir.

Böyle bir seçimin Zerdüşt'ün tutkularının altında kaldığı açıktır. Bu seçim kimi tepkisel durumları, tepkisel kuvvetlerin en az gelişmiş kimi durumlarını ortadan kaldırmakla yetinir. Ama kendi tarzlarında yapabildiklerinin sonuna kadar giden ve nihilist istençte güçlü bir devindirici bulan tepkisel kuvvetler bu ilk seçime karşı direnirler. Ebedi dönüşün dışında kalmak şöyle dursun, ona dahil olup onunla birlikte geri gelir gibidirler. O halde ilkinden çok daha farklı ikinci bir seçimi beklemek gerekir. Ancak bu ikinci seçim Nietzsche felsefesinin en karanlık kısımlarını devreye sokar ve ebedi dönüş doktrininde neredeyse öncü bir öğe oluşturur. O halde, ayrıntılı bir kavramsal açıklamasını sonraya bırakmak koşuluyla, Nietzscheci izleklerin bir dökümünü yapmalıyız: 1) Ebedi dönüş neden "nihilizmin en uç biçimi" olarak anılır?[98] Ve eğer ebedi dönüş nihilizmin en uç biçimi ise, nihilizmin kendisi, ebedi dönüşten ayrılmış veya soyutlanmış olarak "tamamlanmamış bir nihilizm"dir:[99] Ne kadar uzağa giderse gitsin, ne kadar güçlü olursa olsun. Yalnızca ebedi dönüş nihilist istenci tamamlanmış ve bütün bir istence dönüştürür. 2) Şimdiye dek incelediğimiz haliyle hiçlik istenci, bize hep tepkisel kuvvetlerle ittifak halinde gözüktü. Onun özü buradaydı: Etkin kuvveti yadsıyor, etkin kuvveti kendini yadsımaya, kendine karşı dönmeye itiyordu. Fakat aynı zamanda, tepkisel kuvvetlerin korunmasını, zaferini ve bulaşmasını sağlıyordu. Hiçlik istenci, evrensel tepkisel-oluş, kuvvetlerin tepkisel-oluşuydu. İşte bu anlamda nihilizm kendi içinde her zaman eksiktir: Çileci ideal bile düşündüğümüzün

---

97 *Z*, III, "Küçültücü Erdem Üzerine". – II, "Acıyanlar Üzerine": "Ama en kötüsü küçük düşüncelerdir. Gerçekten, kötülük etmek küçük düşünmekten yeğdir. Elbet, siz şöyle dersiniz: 'Küçük kötülüklerden duyulan haz, nice büyük kötülüklerden uzaklaştırır bizi.' Oysa bu konuda küçük hesaplar yapmayı istememeli."

98 *Gİ*, III, 8.

99 *Gİ*, III, 7.

tersidir, "yaşamı koruma sanatının sunduğu bir çaredir"; nihilizm zayıf, küçülmüş, tepkisel bir yaşamın korunmasının ilkesidir; yaşamın değerinin azalması, yaşamın yadsınması, onun gölgesinde tepkisel yaşamın kendini koruduğu, yaşamayı sürdürdüğü, zafere ulaştığı ve bulaşıcı hale geldiği ilkeyi oluşturur.[100] 3) Hiçlik istenci ebedi dönüşle ilişkilendirildiğinde neler olur? Hiçlik istenci ancak burada tepkisel kuvvetlerle olan ittifakını bozar. Ancak ebedi dönüş nihilizmi tamamlanmış bir nihilizm haline getirir, *çünkü olumsuzlamayı, tepkisel kuvvetlerin kendilerini olumsuzlamasına dönüştürür.* Nihilizm kendisini, ebedi dönüşte ve onun sayesinde, zayıfların korunması ve zaferi olarak değil, zayıfların yıkımı, onların *öz-yıkımları* olarak ifade eder. "Bu yokoluş kendini bir öz-yıkım, yıkıcı kuvvetin içgüdüsel seçimi olarak açığa çıkarır... Yıkım istenci, daha da derin bir içgüdünün ifadesi, öz-yıkım istenci: hiçlik istenci."[101] İşte bu yüzden Zerdüşt, daha girişten itibaren, "kendi çöküşünü isteyenin türküsünü söyler": "Çünkü o yok olmak ister", "çünkü kendini korumak istemez", "çünkü köprüyü duraksamadan geçecektir."[102] 4) Kendine karşı dönüş bu kendi kendinin yıkımıyla, bu öz-yıkımla karıştırılmamalıdır. Kendine karşı dönüşte, bu tepkisel süreçte, etkin kuvvet tepkisel hale gelir. Öz-yıkımda, tepkisel kuvvetlerin kendileri yadsınır ve hiçliğe sürüklenirler. İşte bu yüzden öz-yıkım etkin bir işlem, "*etkin bir yıkım*"dır.[103] O ve yalnızca o, kuvvetlerin etkin-oluşunu ifade eder: Kuvvetler, tepkisel kuvvetler kendilerini yadsıdıkları, daha kısa bir süre önce korunmalarını ve zaferlerini sağlayan ilke uğruna kendilerini ortadan kaldırdıkları ölçüde etkin hale gelirler. Etkin olumsuzlama, etkin yıkım ve kendilerindeki tepkiseli yok eden, onu ebedi dönüşün sınamasına tabi tutan ve kendi çöküşlerini istemek pahasına kendilerini bu sınamaya tabi tutan kuvvetli ruhların durumudur; "bu kuvvetli ruhların ve kuvvetli istençlerin durumudur, onların olumsuz bir yargıyla yetinmeleri mümkün değildir, *etkin olumsuzlama* onların derin doğalarından ileri gelir."[104] Tepkisel kuvvetlerin

---

100 *AS*, III, 13.

101 *Gİ*, III, 8.

102 *Z*, Giriş, 4.

103 *Gİ*, III, 8; *EH*, III, 1.

104 *Gİ*, III, 102.

*etkin-oluşlarının* tek biçimi budur. Daha da fazlası: Olumsuzlama, kendisini tepkisel kuvvetlerin olumsuzlaması haline getirerek, yalnızca etkin olmamış, aynı zamanda *dönüşmüştür*. Olumlamayı, olumlama gücü olarak etkin-oluşu ifade eder. Nietzsche böylece "oluşun sonsuz neşesi"nden bahseder; "bu neşe yine de kendinde bir yıkım neşesi barındırır"; "Dionysosçu bir felsefenin içinde belirgin olan şey, yıkmanın ve yok etmenin olumlanmasıdır."[105] 5) Ebedi dönüşteki ikinci seçim o halde şudur: Ebedi dönüş etkin-oluşu üretir. Tepkisel kuvvetlerin geri dönmediklerini görmek için, hiçlik istencini ebedi dönüşle ilişkilendirmek yeterlidir. Ne kadar uzağa giderlerse gitsinler ve kuvvetlerin tepkisel-oluşları ne kadar derin olursa olsun, tepkisel kuvvetler geri dönmeyeceklerdir. Küçük, bayağı, tepkisel insan geri dönmeyecektir. Ebedi dönüşte ve onun sayesinde, güç istencinin niteliği olarak olumsuzlama olumlamaya dönüşür, olumsuzlamanın kendini olumlaması, bir olumlama gücü, olumlayıcı bir güç olur. Nietzsche'nin Zerdüşt'ün iyileşmesi ve Dionysos'un sırrı olarak adlandırdığı budur: Ebedi dönüş sayesinde "kendisi tarafından yenilgiye uğratılmış nihilizm."[106] Bu ikinci seçim ilkinden çok daha farklıdır: Burada söz konusu olan artık ebedi dönüşün yalnızca düşünülmesi yoluyla, bu düşüncenin dışında kalanın isteme'den çıkarılması değil; ebedi dönüş yoluyla, doğası değiştirilmeksizin varlığa dahil olmayacak olanı varlığa dahil etmektir. Söz konusu olan artık seçici bir düşünce değil, seçici varlıktır; çünkü ebedi dönüş varlıktır ve varlık seçimdir. (Seçim = hiyerarşi.)

### *15. Ebedi Dönüş Sorunu*

Tüm bunlar, metinlerin basit bir yeniden ele alınışı olarak anlaşılmalıdır. Bu metinler ancak şu noktaların ışığında aydınlanabilir: Güç istencinin iki niteliğinin, olumsuzlama ve olumlamanın ilişkisi; güç istencinin kendisinin ebedi dönüşle ilişkisi; yeni bir duyumsama ve düşünme biçimi, özellikle de yeni bir varolma biçimi (üstinsan) olarak bir dönüşümün olanağı. Nietzsche'nin terminolojisinde, değerlerin *tersyüz oluşu* tepkisel yerine etkin anlamına gelir (aslında bu, bir tersyüz oluşun tersyüz edilmesidir, çünkü

105 *EH*, III, "Trajedinin Doğuşu", 3.

106 *Gİ*, III.

başlangıçta tepkisel, etkin'in yerini alarak başlamıştı). Ama değerlerin *dönüşümü* ya da *değerlerin aşımı*, olumsuzlama yerine olumlama, daha da fazlası, olumlama gücüne dönüşmüş olumsuzlama anlamına gelir: üstün Dionysosçu dönüşüm. Henüz incelenmemiş bütün bu noktalar ebedi dönüş doktrininin zirvesini oluşturur.

Uzaktan bu zirvenin nerede olduğunu zar zor seçebiliyoruz. Ebedi dönüş oluşun varlığıdır. Ama oluş ikilidir: etkin-oluş ve tepkisel-oluş, tepkisel kuvvetlerin etkin-oluşu ve etkin kuvvetlerin tepkisel-oluşu. Yalnızca etkin-oluşun bir varlığı vardır; oluşun varlığının kendisini bir tepkisel-oluşta, kendisi nihilist olan bir oluşta olumlaması çelişkili bir şey olurdu. Ebedi dönüş, tepkisel kuvvetlerin geri dönüşü olsaydı çelişkili olurdu. Ebedi dönüş bize tepkisel-oluşun varlığının olmadığını öğretir. Ve aynı biçimde, bir etkin-oluşun varlığını bize öğreten de odur. Oluşu yeniden üreterek etkin-oluşu zorunlu olarak üretir. İşte bu yüzden olumlama ikilidir: Etkin-oluşun varoluşu olumlanmadan oluşun varlığı da tam olarak olumlanamaz. O halde ebedi dönüşün ikili bir özelliği vardır: O oluşun evrensel varlığıdır, ama oluşun evrensel varlığı tek bir oluştur. Yalnızca etkin-oluşun bir varlığı vardır, ki bu varlık oluşun tamamının varlığıdır. Geri gelmek bütündür, ama bütün tek bir anda olumlanır. Ebedi dönüşü oluşun evrensel varlığı olarak olumladığımız, etkin-oluşu da evrensel ebedi dönüşün belirtisi ve ürünü olarak olumladığımız ölçüde olumlama değişir ve gittikçe daha derin hale gelir. Fiziksel doktrin olarak ebedi dönüş oluşun varlığını olumlar. Ama seçici bir ontoloji olarak, oluşun bu varlığını, etkin-oluşun "kendini olumlaması" olarak olumlar. Zerdüşt'le hayvanlarını birleştiren suç ortaklığının içinde, hayvanların anlamadıkları, bilmedikleri, aynı zamanda Zerdüşt'ün kendi tiksinti ve tedavi sorunu olan bir yanlış anlamanın doğduğunu görüyoruz: "Ey sizi düzenbazlar, sizi tekrarcılar, diye cevaplar Zerdüşt gülerek... Onu hemen bir nakarata dönüştürdünüz!"[107] Nakarat, döngü ve bütündür, evrensel varlıktır. Ama olumlamanın tamamlanmış formülü şudur: Bütün, evet, evrensel varlık, evet, ama evrensel varlık, tek bir oluşta, bütün de tek bir andadır.

---

107 *Z*, III, "Nekahetteki Kişi".

# ELEŞTİRİ

## *1. İnsan Bilimlerinin Dönüşümü*

Nietzsche'ye göre bilimlerin durumu üzüntü vericidir: Her yerde *edilgen, tepkisel, olumsuz* kavramların egemenliği. Her yerde, olguları tepkisel kuvvetlerden yola çıkarak yorumlama çabası. Bunu fizik ve biyoloji açısından görmüştük. İnsan bilimlerine bakıldığında ise, fenomenlerin tepkisel ve olumsuz yorumunun gelişimi görülür: "Yarar", "uyum", "düzenleme", hatta "unutma" açıklayıcı kavramlar olarak kullanılırlar.[1] İnsan bilimlerinde ve hatta doğa bilimlerinde, sürekli olarak kökenlerin ve kuvvetlerin soybiliminin göz ardı edildiği ortaya çıkar. Bilim adamı, tepkisel kuvvetlerin zaferini model olarak kabul etmiş ve düşünceyi onun hizmetine sokmuş gibidir. Onun olguya duyduğu saygı ve hakikat tutkusu öne çıkar. Ama olgu bir yorumdur: Ne tür bir yorum? Hakikat bir istenç ifade eder: Hakikati kim ister? Ve, "ben hakikati arıyorum" diyen ne istemektedir? Bilimin doğanın ve insanın keşfini bir anlamda bu kadar ileri götürdüğü hiçbir zaman görülmemişti; ama onun kurulu ideale ve kurulu düzene bu kadar itaat ettiği de görülmemişti. Bilginler, demokrat ve sosyalist olsalar bile hâlâ sofular; yalnızca artık gönüle bağlı olmayan bir teoloji keşfettiler. "Bir halkın gelişiminde bilginlerin ön plana çıktığı dönemlere bakın, bunlar yorgunluk ve çöküş dönemleridir, genellikle karanlık dönemlerdir."[2]

Eylemin, etkin olanın bilinmeyişi kendini insan bilimlerinde gösterir: Örneğin, eylem *yararı* açısından yargılanır. Yararcılığın bugün aşılmış bir doktrin olduğunu söylemekte acele etmeyelim. İlk olarak, eğer yararcılık

1 *AS*, I, 2.

2 *AS*, II, 23-25. – Bilginin psikolojisi üzerine, *İVK*, 206-207.

aşılmışsa bir ölçüde Nietzsche sayesinde aşılmıştır. Ayrıca, bir doktrin ancak ilkelerinin yayılması, bu ilkelerin onu aşan doktrinlerde daha iyi saklanmış koyutlar haline gelmesi koşuluyla aşılabilir. Nietzsche sorar: Yarar kavramı neye gönderme yapar? Yani: bir eylem *kimin için* yararlı veya zararlıdır? *Kim,* o zaman, eylemi yararlılığı ve zararlılığı, sebepleri ve sonuçları açısından inceler? Eyleyen değil: O, eylemi "incelemez". Eylemi inceleyen üçüncü kişidir, hasta ya da izleyicidir. Yapmadığı eylemi, tam da yapmadığı için, ondan elde ettiği ya da elde edebileceği faydalar açısından değerlendirilecek bir şey gibi inceleyen odur. Bu eylemeyen kişi, eylem üzerinde doğal bir hakkı olduğunu, ondan bir kâr ya da fayda sağlamayı hak ettiğini düşünür.[3] "Yararın" kaynağını tahmin edelim: hınç, yalnızca hıncın beklentileri, genel olarak bütün edilgen kavramların kaynağı. – Yarar burada bizim için bir örnektir. Ancak sanki her şekilde bilimin ve aynı zamanda felsefenin temel bir parçası gibi görünen şey, gerçek kuvvet ilişkilerinin yerine, bir tür "ölçü" gibi onları ifade etme iddiasındaki soyut bir ilişkiyi koymaktan alman zevktir. Bu açıdan Hegel'in nesnel tini, ondan daha az "nesnel" olmayan yarardan daha geçerli değildir. Herhangi bir soyut ilişkide sürekli, gerçek etkinliklerin (yaratmak, konuşmak, sevmek, vb.) yerine üçüncü bir kişinin bu etkinlikler hakkındaki bakış açısını koymaya zorlanırız: Etkinliğin özü ile, bundan kâr sağlaması gerektiği ya da sonuçlarından kendine yarar sağlamaya hakkı olduğu ileri sürülen üçüncü kişinin çıkarı birbirine karışır (Tanrı, nesnel tin, insanlık, kültür, hatta proletarya).

Başka bir örneği, dilbilimi örneğini ele alalım: Dil, genellikle duyanın bakış açısından yargılanır. Nietzsche ise başka bir filolojinin, etkin bir filolojinin hayalini kurar. İstencin sırrının itaat eden, kuvvetin sırrının tepki gösteren tarafta olmadığı gibi, sözcüğün sırrı da onu duyanın tarafında değildir. Nietzsche'nin etkin filolojisinin bir tek ilkesi vardır: Bir sözcük yalnızca onu söyleyen kişi söylerken bir şey *istediği* ölçüde bir şey demektir. Ve tek bir kural: Sözü gerçek bir etkinlik olarak ele almak, kendini konuşanın yerine koymak. "Efendilerin bu ad verme hakkı o kadar ileri bir noktaya ulaşır ki, dilin kaynağı egemenlerin yetkelerinin bir edimi olarak değerlendirilebilir. 'Bu; bu ve budur' dediler, bir şeye ve bir olguya

3 *AS*, I, 2 ve 10; *İVK*, 260.

bir sözcük atfettiler; ve böylece bir biçimde onları sahiplendiler."[4] Etkin dilbilim konuşanı ve isim koyanı keşfetmeye çalışır. Belirli bir sözcüğü kim kullanır, ve önce kime uygular: Kendisine mi, duyan başka birine mi, başka bir şeye mi, ve hangi yönelimle? Bu sözcüğü söylerken ne ister? Bir sözcüğün anlamının değişmesi, başka birinin (başka bir kuvvetin ve başka bir istencin) ona egemen olduğu, ve farklı bir şey istediği için onu başka bir şeye uyguladığı anlamına gelir. Etimolojinin ve filolojinin genellikle yanlış anlaşılmış Nietzscheci kavranışı, bu ilke ve bu kurala bağlıdır. – Nietzsche buna, *Ahlakın Soykütüğü*'nde parlak bir uygulama sunacaktır. "İyi" (etik anlamda)[5] sözcüğünün etimolojisini, bu sözcüğün anlamını, bu anlamın değişimini sorgular: "İyi" sözcüğü nasıl öncelikle onu kendileri için kullanan efendiler tarafından yaratıldı, sonra da nasıl efendilerinin "kötü" olduklarını söyleyen köleler tarafından onlardan çalındı.[6]

Bu yeni filolojide olduğu gibi etkin kavramlarla dolu, gerçekten etkin bir bilim ne olurdu? Yalnızca etkin bir bilim etkin kuvvetleri keşfetme ve tepkisel kuvvetleri de oldukları şey olarak, yani kuvvet olarak tanıma kapasitesine sahiptir. Yalnızca etkin bir bilim gerçek etkinlikleri ve kuvvetler arasındaki gerçek ilişkileri yorumlama kapasitesine sahiptir. Bu etkin bilim üç biçimde ortaya çıkar. Bir *belirtibilim* olarak, çünkü fenomenleri, anlamları onları üreten kuvvetlerde aranması gereken belirtiler gibi ele alarak inceler. Bir *tipoloji* olarak, çünkü kuvvetlerin kendilerini nitelikleri açısından, etkin veya tepkisel olarak yorumlar. Bir *soybilim* olarak, çünkü kuvvetlerin kaynağını soylulukları veya alçaklıkları açısından değerlendirir, çünkü soyağaçlarını güç istencinde ve bu istencin niteliğinde bulur. Farklı bilimler, hatta doğa bilimleri böyle bir kavrayış içinde birleşir. Dahası, felsefe ve bilimin de kendi birlikleri vardır.[7] Bilim edilgen kavramlar kullanmayı bıraktığı zaman bir pozitivizm olmaktan çıkar, ama felsefe de

---

4 *AS*, I, 2.

5 Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde yaptığı ayrıma göre, "iyi" ve "kötü" kavramları, ahlak söz konusu olduğunda değerlere (Almanca: *Gut/Böse*; Fransızca: *bien/mal*), etik söz konusu olduğunda ise kişinin niteliklerine (Almanca: *Gut/Schlecht;* Fransızca: *bon/mauvais*) gönderme yapar. *(ç.n.)*

6 *AS*, I, 4, 5, 10, 11.

7 *AS*, I, son not.

bu pozitivizmi telafi eden etkinliğin bir ütopyası ya da düşü olmaktan çıkar. Bu anlamda filozof, belirtibilimci, tipolojist ve soybilimcidir. "*Geleceğin Filozofu*"nun Nietzscheci üçlemesini biliyoruz: *hekim filozof* (belirtileri yorumlayan filozof), *sanatçı filozof* (tipleri belirleyen sanatçı), *yasakoyucu filozof* (sırayı, soyağacını belirleyen yasakoyucu).[8]

*2. Nietzsche'de Soru'nun Dile Gelişi*

Metafizik, öz sorusunu "nedir?" biçiminde dile getirir. Belki de biz bu soruya artık onda yadırganacak bir şey görmeyecek kadar alıştık; oysa onu Sokrates ve Platon'a borçluyuz. "Nedir?" sorusunun ne kadar özel bir düşünme şekli gerektirdiğini görmek için Platon'a dönmek gerekir. Platon sorar: Güzel nedir?, doğru nedir?, vb. Bütün diğer soru biçimlerini bu soru biçiminin karşıtı olarak düşünmek ister. Sokrates'i ya çok genç insanların, ya inatçı yaşlıların, ya da ünlü sofistlerin karşısına çıkarır. Hepsinin ortak özelliği, bu soruya doğru *olanı,* güzel *olanı* anarak cevap vermeleridir: genç bir bakire, bir kısrak, bir kazan... Sokrates kazanır: "Güzel nedir?" sorusuna güzel *olanı* anarak cevap verilemez. Platon'un yalnızca ilineksel olarak, oluşa göre, örnek olarak güzel olan şeylerle; yalnızca güzel olan, varlığa ve öze göre zorunlu olarak *güzel olan* Güzel arasında yaptığı ayrım da buradan gelir. İşte bu yüzden Platon'da öz ile görünüm, varlık ile oluş arasındaki ayrım öncelikle bir soru sorma biçimine, sorunun bir biçimine bağlıdır. Oysa kendimize Sokrates'in bir kez daha kazandığı zaferin haklı olup olmadığını sormalıyız. Çünkü bu Sokratesçi yöntem pek de verimli gibi durmamaktadır: Tam da, nihilizmin kral olduğu, "aporetik" diye anılan bu diyaloglara egemen olan odur. Hiç şüphesiz, size "güzel nedir?" diye sorulduğunda güzel olanı anmak aptallıktır. Ama "güzel nedir?" sorusunun kendisinin bir aptallık olmadığını söylemek daha zordur. Bu sorunun meşru olup olmadığı, doğru sorulup sorulmadığı kesin değildir; özellikle de keşfedilecek bir öz için sorulduğunda. Kimi zaman diyaloglarda, bize sofistlerin düşüncesini gösteren bir şimşek, belirdiği gibi kaybolur. Sofistleri yaşlılarla ve çocuklarla karıştırmak bir hatadır. Sofist Hippias, kendisine "nedir?" diye sorulduğunda "birisi" diye cevap vermekle yetinen bir çocuk

8 Bkz. *YTF; Gİ,* IV.

değildir. O, "kim?" sorusunun soru olarak üstün olduğunu, özü belirlemek için daha uygun olduğunu düşünüyordu. Çünkü bu soru, Sokrates'in sandığı gibi sade örneklere değil; oluşları içinde kavranmış somut nesnelerin sürekliliğine, örnek olarak anılmış ya da anılabilecek tüm nesnelerin güzel-oluşuna gönderme yapar. Güzelin ya da doğrunun ne olduğunu değil, kimin/neyin güzel ya da doğru olduğunu sormak, diyalektiğin karşıtı olan *sofistik* bir sanatı, özün kökensel bir kavranışını gerektiren işlenmiş bir yöntemin ürünüydü. Çoğulcu ve ampirist bir sanat.

"'Nedir?' diye bağırdım merakla. – *'Kim?'* diye sormalıydın! Böyle konuştu Dionysos, sonra da kendisine has olan biçimde, yani baştan çıkarıcı bir biçimde sustu."[9] "Kim?" sorusu Nietzsche açısından şunu ifade eder: Ele alınan bir şeyde, ona egemen olan kuvvetler hangileridir, onu elinde tutan istenç hangisidir? Kim onda kendini ifade eder, kendini gösterir, hatta saklanır? Öze ancak "kim?" sorusu ile ulaşırız. Çünkü *öz yalnızca şeyin anlamı ve değeridir;* öz, şeyle yakınlık içerisinde olan kuvvetlerle ve kuvvetlerle yakınlık içerisinde olan istençle belirlenir. Dahası: "Nedir?" sorusunu sorduğumuzda yalnızca en kötü metafiziğin içine düşmüş olmuyoruz; aslında yalnızca "*kim?*" sorusunu beceriksiz, kör, bilinçsiz ve bulanık bir biçimde sormuş oluyoruz. "'Nedir?' sorusu, bir anlamı başka bir bakış açısından bakarak ortaya koymaktır. Öz, varlık, perspektifli bir gerçekliktir ve bir çoğulluk gerektirir. Aslında, soru her zaman şudur: Bu *benim için* nedir? (bizim için, yaşayan her şey için, vb.)"[10] Güzel olanın ne olduğunu sorduğumuzda, şeylerin hangi bakış açısından bakıldığında güzel olarak belirdiğini sorarız: Ve bize güzel olarak görünmeyen şey, hangi başka bakış açısı için güzel olabilir? Ve belli bir şey için, hangi kuvvetler ona hâkim olarak onu güzel kılarlar ya da kılabilirler, hangi başka kuvvetler bu kuvvetlere boyun eğerler, veya tersine onlara direnirler? Çoğulcu sanat özü yadsımaz: Onu bir fenomenler ve kuvvetler yakınlığına, kuvvet ve istenç düzenlemesine bağlar. Bir şeyin özü, ona hâkim olan ve onda kendisini ifade eden güçte ortaya çıkar, bu kuvvetle yakınlık içeren kuvvetlerde gelişir, ona karşı çıkan ve onu yenebilecek kuvvetlerle ortadan kalkar: Öz her zaman anlam ve değerdir. Ve böylece 'kim?' sorusu her şey için ve

9 *Gİ*, Giriş taslağı, 10 (Albert çevirisi, II, s. 226).

10 *Gİ*, I, 204.

her şeyde tınlar: Hangi kuvvetler, hangi istenç? Bu, *trajik* sorudur. Daha da derinde, bu sorunun bütünü Dionysos'a yönelmiştir, çünkü Dionysos kendini saklayan ve kendini gösteren tanrıdır, Dionysos istençtir, "kim?" sorusunun cevabıdır Dionysos... "Kim" sorusu en yüce mercisini Dionysos ya da güç istencinde bulur. Dionysos, yani güç istenci, bu soruyu her soruluşunda doldurandır. "Kim istiyor?", "kim yorumluyor?", "kim değerlendiriyor" diye sorulmayacaktır, çünkü bunları yapan her zaman ve her yerde güç istencidir.[11] Dionysos dönüşümlerin tanrısıdır, çoğulun bir'i, çoğulu olumlayan ve çoğulda olumlanan bir'dir. "Kim?" sorusuna cevap, her zaman odur. İşte Dionysos bu yüzden baştan çıkarıcı bir biçimde susar: Kendini saklamak, bir başka biçim almak ve kuvvetlerini değiştirmek için gereken zaman. Nietzsche'nin eserinin bütünü içerisinde, *Ariadne'nin Yakınması* şiiri, bir soru sorma biçimi ile bütün sorularda mevcut tanrısal kişilik arasındaki bu temel ilişkiyi ifade eder – çoğulcu soru ile Dionysosçu veya trajik olumlama arasındaki ilişki.[12]

### *3. Nietzsche'nin Yöntemi*

Sorunun bu biçiminden bir yöntem türer. Verili bir kavram, bir duygu, bir inanç, bir şey isteyen bir istencin belirtileri olarak ele alınır. Bunu diyen, şunu düşünen ya da hisseden *kişi* ne istemektedir? Söz konusu olan, bu kişinin belirli bir istenci, belirli kuvvetleri, belirli bir varolma biçimi olmasaydı böyle söyleyemeyeceğini, düşünemeyeceğini ya da hissedemeyeceğini göstermektir. Konuşan, seven ya da yaratan kişi ne istiyor? Ve tersine, yapmadığı bir eylemden çıkar sağlamayı uman, "fedakârlık yapmaya" çağıran kişi ne istiyor? Ya hatta çileci kişi? Peki ya "yarar" kavramlarıyla yararcılar? Ya Schopenhauer, *istencin olumsuzlanması* denen garip kavramını oluştururken? Hakikat bu mudur? Ve de sonunda, hakikat arayıcıları, "ben hakikati arıyorum" diyenler ne istiyorlar?[13] – İstemek ötekiler gibi bir eylem değildir. İstemek, bütün eylemlerimizin,

---

11 *Gİ*, I, 204.

12 *DD*, "Ariadne'nin Yakınması".

13 Bu, Nietzsche'nin bütün kitaplarındaki değişmez yöntemdir. Özellikle *Ahlakın Soykütüğü*'nde düzenli bir biçimde ortaya konur.

duygu ve düşüncelerimizin eleştirel ve oluşumsal mercisidir. Yöntem şudur: Bir kavramı, onsuz düşünülemeyeceği (ya da bir duygunun onsuz hissedilemeyeceği, bir eylemin onsuz ele alınamayacağı) bir istencin belirtisi haline getirmek için güç istencine bağlamak. Bu yöntem trajik soruya tekabül eder. *Trajik yöntemin* kendisidir. Ve daha belirli bir biçimde, eğer "dram" sözcüğünden onun anlamını tehlikeye atan bütün diyalektik ve Hristiyan pathos çıkarılırsa, bu yöntem bir *dramatizasyon* yöntemidir. "Ne istiyorsun?" diye sorar Ariadne Dionysos'a. Bir istencin istediği, ona tekabül eden şeyin örtük içeriğidir.

"Bir istencin istediği [şey]" ifadesi bizi yanıltmamalı. Bir istencin istediği, bir nesne, bir hedef, bir amaç değildir. Amaçlar ve nesneler, hatta sebepler yalnızca belirtidir. Niteliğine göre bir istencin istediği, farkını olumlamak veya farklılaşanı yadsımaktır. Yalnızca nitelikler istenir: ağır, hafif... Bir istencin istediği, her zaman kendi niteliği ve ona tekabül eden kuvvetlerin niteliğidir. Nietzsche'nin soylu, olumlayıcı ve hafif ruh hakkında söylediği gibi, "kendinden bir şekilde emin olmak; aramanın, bulmanın ve hatta kaybetmenin imkânsız olduğu bir şey"[14]. Öyleyse, "bunu düşünen ne istiyor?" diye sorduğumuzda, temel soru olan "kim?" sorusundan uzaklaşmış olmuyoruz, ona yalnızca yöntemsel bir kural ve bir açılım sağlamış oluyoruz. Aslında, soruya *örneklerle* değil, bir *tip* belirlenimi ile cevap verilmesini istiyoruz. Bir tip tam da güç istencinin niteliğinden, bu niteliğin farkından ve ona tekabül eden kuvvetlerin ilişkisinden oluşur: Geriye kalan her şey belirtidir. Bir istencin istediği bir nesne değil, bir tiptir: konuşanın, düşünenin, eyleyenin, eylemeyenin, tepki verenin vb. tipi. Bir tipi ancak istencin bu tipin örneklerinde ne istediğini belirleyerek tanımlayabiliriz. Hakikati arayan ne istiyor? *Kimin* hakikati aradığını anlamanın tek yolu budur. Dramatizasyon yöntemi böylece Nietzsche'nin projesine ve sorduğu soruların biçimine en uygun yöntem olarak karşımıza çıkar: diferansiyel, tipolojik ve soybilimsel yöntem.

Ancak bu yöntemin hesaplaşması gereken ikinci bir eleştiri vardır: onun antropolojik özelliği. Oysa insanın kendisinin *tip*inin ne olduğunu düşünmemiz yeterlidir. Eğer tepkisel kuvvetlerin zaferinin insanın kurucu özelliği olduğu doğru ise, dramatizasyon yönteminin tamamı başka

14 *İVK*, 287.

kuvvet ilişkileri ifade eden tiplerin keşfine, güç istencinin insanca, pek insanca farklarını değiştirebilecek başka bir niteliğinin keşfine yönelmiştir. Nietzsche şöyle der: İnsandışı ve insanüstü. Bir nesne, bir hayvan, bir tanrı bir insandan ya da insanın belirlenimlerinden daha az dramatize edilebilir değildirler. Onlar da Dionysos'un başkalaşımları, bir şey isteyen bir istencin belirtileridirler. Onlar da bir tipi ifade ederler, insanın bilmediği bir kuvvet tipini. Dramatizasyon yöntemi insanı her taraftan aşar. Yeryüzünü olumlayabilecek bir istenç, bir yeryüzü istenci nasıl bir şey olurdu? İçinde yeryüzünün anlamsız olduğu bu istenç neyi istiyor? Onun niteliği, aynı zamanda yeryüzüne de ait olan nitelik nedir? Nietzsche cevaplar: "Hafiflik." [15]

*4. Öncellerine Karşı*

"Güç istenci" ne demektir? Hiçbir şekilde istencin gücü istemesi, gücü amaç olarak arzulaması ya da araması, ya da gücün onun aracı olması demek değil. "Gücü arzulamak" ifadesi, en az "yaşamak istemek" ifadesi kadar saçmadır: "Yaşama istencinden söz eden, elbette hakikatle karşılaşmamıştır, böyle bir istenç yoktur. Çünkü varolmayan isteyemez, yaşamın içinde olan ise nasıl hâlâ yaşamı arzulayabilir?"; "İktidar arzusu, ama kim hâlâ buna 'arzu' demek ister?" [16] İşte bu yüzden, görünümlerin tersine, Nietzsche güç istencinin, kendisinin yaratarak felsefeye dahil ettiği bütünüyle yeni bir kavram olduğu görüşündedir. Gereken alçakgönüllülükle ekler: "Psikolojiyi benim kavradığım gibi, morfoloji olarak, güç istencinin gelişim kuramı olarak kavramak – bu kimsenin aklına gelmemiş: Tabii tüm yazılanlardan yola çıkarak sessizlikleri tahmin etmek mümkün olduğu oranda." [17] Oysa Nietzsche'den önce bir güç istencinden ya da benzer bir şeyden söz etmiş olanlar çoktur; Nietzsche'den sonra bundan söz etmiş olanlar da çoktur.

---

15 *Z*, Giriş, 3: "Üstün insan yeryüzünün anlamıdır. İstenciniz şöyle desin: Üstün insan yeryüzünün anlamı olsun." III, "Ağırlık Ruhu Üzerine": "İnsanlara günün birinde uçmayı öğretecek kişi, bütün sınırları yerinden oynatacaktır; bütün sınırlar havaya uçacaktır onun önünde; yeniden vaftiz edecektir o, yeryüzünü, *hafif* adıyla."

16 *Z*, II, "Kendini Aşma Üzerine"; III, "Üç Kötü Şey Üzerine".

17 *İVK*, 23.

Birinciler Nietzsche'nin hocaları olmadıkları gibi, ikinciler de öğrencileri değildir. Onlar güç istencinden her zaman Nietzsche'nin kesinlikle karşı çıktığı bir biçimde, sanki güç, istencin amacı, aynı zamanda da başlıca sebebiymiş gibi söz ederler. *Sanki güç, istencin istediğiymiş gibi.* Oysa bu yorum, istenç felsefesinin bütününü tehlikeye sokan en az üç yanlış anlama içerir:

1) Güç burada bir *temsilin* nesnesi olarak yorumlanır. "İstenç gücü istiyor" ya da "istenç tahakkümü arzuluyor" ifadelerinde, temsil ile gücün ilişkisi o denli iç içedir ki, her güç temsil edilmiş, her temsil de gücün temsil edilişi olmuştur. İstencin amacı temsilin nesnesidir, ve de tersi. Hobbes'da doğa durumundaki insan, üstünlüğünün başkaları tarafından temsil edilmesini ve tanınmasını ister; Hegel'de bilinç, bir başkası tarafından tanınmak ve kendinin bilinci olarak temsil edilmek ister; hatta Adler'de bile, gerektiğinde organik bir zayıflığın varlığını telafi eden bir üstünlüğün temsili söz konusudur. Her durumda güç, bilinçlerin karşılaştırılmasını maddi olarak öngören bir temsil, bir *tanınma* [*recognition*] nesnesidir. Böyle olunca, aynı zamanda karşılaştırmada ateşleyici işlevi görecek bir amacın güç istencine karşılık gelmesi gerekir: kendini beğenmişlik, kibir, özsaygı, çalım, hatta bir aşağılık duygusu. Nietzsche sorar: *Kim* güç istencini bir kendini beğendirme istenci olarak kavrıyor? Kim gücün kendisini bir tanınma nesnesi olarak kavrıyor? Kim kendisini üstün olarak görmek, hatta zayıflığını üstünlük olarak sunmak istiyor? "Üstünlüğü nasıl olursa olsun temsil etmek isteyen", hasta kişidir.[18] "Bizi kendisiyle ilgili iyi bir görüşe sahip olmaya ikna etmeye çalışan köledir; daha sonra bu görüşlerin önünde, sanki onları kendisi üretmemiş gibi diz çöken gene köledir. Tekrarlıyorum, kibir bir soyaçekimdir."[19] Bize gücün kendisi olarak sunulan, yalnızca kölenin güce dair kurduğu

18 *Gİ*, III, 14.

19 *İVK*, 261. "Takdir edilme çabası" üzerine, bkz. *TK*, 113: "Takdir edilmek isteyen, hep yakınına dikkat eder ve onun duygularının ne olduğunu bilmek ister; oysa kendini tatmin için olan bu eğilimin ihtiyaç duyduğu sempati veya terk etme, masum, sevecen ya da iyi niyetli olmaktan çok uzaktır. Tersine, yakının bizimle ilgili içsel ya da dışsal olarak nasıl *acı çektiğini*, kendi üzerindeki gücünü nasıl kaybettiğini ve bizim onun üzerinde yarattığımız etkiye nasıl teslim olduğunu görmek ya da sezmek istenir."

temsildir. Bize efendi olarak sunulan, kölenin ona dair fikridir; kölenin, kendini efendi yerine koyduğunu düşlediğinde kendine dair olan fikridir: Kölenin köle olarak zafer kazanmış hali. "Bu aristokrasiye dahil olma ihtiyacı, aristokratik ruhun yönelimlerinden tamamen farklıdır, hatta onun eksikliğinin en tehlikeli ve açık belirtisidir."[20] Filozoflar neden efendinin yalnızca zafer kazanan köleye benzeyen bu yanlış imgesini kabul ettiler? Her şey diyalektik bir oyun için hazırdır: Köleye efendiyi kattıktan sonra, efendinin gerçeğinin kölede olduğunu fark etmek. Aslında her şey, kazanan ya da yenilen köleler arasında olup bitmiştir. Temsil etme, temsil edilme, kendini temsil ettirme, temsilcilere ve temsil edilenlere sahip olma hastalığı: Kölelerin ortak hastalığı budur. Aralarında tasarladıkları tek ilişki, kendileriyle birlikte dayattıkları ilişki, zaferleri budur. Temsil kavramı felsefeyi zehirler; doğrudan kölenin ve kölelerin ilişkisinin ürünüdür, gücün en kötü, en sıradan ve en aşağılık yorumunu oluşturur.[21]

2) İstenç felsefesinin bu ilk hatası neden oluşur? Gücü bir temsil nesnesi haline getirdiğimiz zaman, onu zorunlu olarak bir şeyin temsil edilip edilmemesine, tanınıp tanınmamasına bağlı kılarız. Oysa yalnızca kurulu değerler, kabul edilmiş değerler tanınma ölçütleri sunarlar. Güç istenci, tanınma istenci olarak anlaşıldığında, zorunlu olarak kendine belirli bir toplumda geçerli olan değerleri (para, ödüller, iktidar, şöhret) atfetme istencidir.[22] Ama bir kez daha soralım: Gücü atfedilebilir değerlerin ele geçirilmesi olarak gören kimdir? "Sıradan insan, hiçbir zaman kendisine atfedilen değerler dışında başka bir değere sahip olmamıştır; kendine değerler belirlemeye alışmadığından, kendisinde tanınan değerler dışında bir değer atfetmemiştir kendisine."[23] Rousseau, Hobbes'u doğa durumundaki

---

20 *İVK*, 287.

21 *Gİ*, III, 254.

22 *Gİ*, IV, 522: "Bir demagogun *üstün bir doğanın* ne olduğunu anlaması nereye kadar mümkündür? Sanki üstün insanların gerçek değeri ve temel özellikleri kitleleri ayağa kaldırma yeteneklerindeymiş, kısaca yarattıkları etkideymiş gibi. Ama büyük insanın üstün doğası ötekilerden farklı, ötekilerle iletişemez olduğu noktada yatar" (yarattıkları etki = onun temsili = onlara atfedilen kurulu değerler).

23 *İVK*, 261.

insanın toplumu varsayan bir portresini çizmekle eleştiriyordu. Çok farklı bir açıdan, Nietzsche'de de benzer bir eleştiri görülür: Hobbes'dan Hegel'e kadar güç istencinin her kavranışı, istençlerin yalnızca kendilerine atfetmek istedikleri kurulu değerler öngörür. İşte istenç felsefesinde sorunlu olan budur: Konformizm, güç istencini yeni değerlerin *yaratımı* olarak görememek.

3) Bir de şunu sormalıyız: Kurulu değerler nasıl atfedilirler? Bu her zaman bir kavganın, bir çatışmanın sonucudur; bu çatışmanın biçimi gizli ya da açık, dürüst ya da sinsi, nasıl olursa olsun. Hobbes'dan Hegel'e dek güç istenci bir kavganın içindedir, çünkü kavga tam da geçerli değerlerden faydalanacak olanları belirler. Bir çatışmanın konusu olmak kurulu değerlere özgüdür, ama aynı zamanda hep kurulu değerlere gönderme yapmak da çatışmaya özgüdür: Güç için çatışma, tanınma için çatışma veya yaşam için çatışma, şema her zaman aynıdır. Bu konuda ne kadar ısrar etsek azdır: *Çatışma, savaş, çekişme, hatta karşılaştırma kavramları Nietzsche'ye ve onun güç istenci kavrayışına tamamen yabancıdır.* Nietzsche çatışmanın varlığını yadsıdığından değil, çatışma ona değer yaratıcısı olarak görünmediği için. Yarattığı yegâne değerler, zafer kazanan kölenin değerleridir: Çatışma hiyerarşinin ilkesi ya da taşıyıcısı değil, kölenin hiyerarşiyi tersine çevirmek için kullandığı araçtır. Çatışma asla kuvvetlerin etkin ifadesi ya da olumlayan bir güç istencinin tezahürü değildir; sonucu da efendinin ya da kuvvetlinin zaferini ifade etmez. Tersine, çatışma, zayıfların kuvvetliler üzerinde zafer kazanmalarının aracıdır, çünkü onların sayıları daha fazladır. Nietzsche bu yüzden Darwin'e karşıttır: Darwin seçimle çatışmayı karıştırdı, çatışmanın düşündüğünün tersine bir sonucu olduğunu görmedi; çatışma seçer, ama zayıfları seçer ve onların zaferini sağlar.[24] Çatışmak için fazla kibar, der Nietzsche kendisi için.[25] Güç istenci için de şöyle söyler: "çatışmanın dışında"[26].

---

24 *Gİ*, I, 395; *PA*.

25 *EH*, II, 9: "Yaşamımda bir tek *çatışma* izi gösterilemez; kahramanca bir yaratımın karşıtıyım ben. Bir şey istemek, bir şeye göz dikip uğraşmak, bir amacın, bir dileğin ardından koşmak – başımdan geçmiş değil hiçbiri."

26 *Gİ*, II, 72.

Bu üç yanlış anlamanın önemi, istenç felsefesine bir "ton", son derece gereksiz duygusal bir ton katmasıdır. İstencin özü her zaman üzüntü ve bitkinlikle keşfedilir. İstencin özünü bir güç istencinde ya da benzer bir şeyde keşfedenlerin hepsi, sanki bu keşiften kaçmaları ya da onun sonuçlarını önlemeleri gerekiyormuş gibi durmadan inlerler. Her şey, sanki istencin özü bizi yaşanamaz, dayanılmaz ve yanılgılı bir duruma mahkûm ediyormuş gibi gelişir. Bu durum kolaylıkla açıklanır: Filozoflar, istenci "tahakküm arzusu" anlamındaki bir güç istenci olarak gördüklerinde bu arzudaki sonsuzluğun farkına varırlar; gücü bir temsil nesnesi yaptıklarında bu temsilin gerçekdışı yönünü anlarlar; güç istencini bir kavga haline getirdiklerinde ise istencin kendi içindeki çelişki ile karşılaşırlar. Hobbes güç istencinin ancak ölüm korkusuyla içinden çıkabildiği bir rüyada olduğunu beyan eder. Hegel efendinin durumundaki gerçekdışılık üzerinde ısrar eder, çünkü efendi tanınmak için köleye bağımlıdır. Hepsi istence çelişkiyi, çelişkiye de istenci dahil ederler. Temsil edilmiş güç yalnızca görünümdür; istencin özü, kendisi görünümde kaybolmadan istediği şeye dahil olmaz. Filozoflar aynı zamanda istence bir *sınırlama* getirmek isterler, istenci yaşanır hale getirebilecek, çelişkinin yalnızca onun tarafından çözülebileceği akılcı, sözleşmeli bir sınırlama.

İşte bütün bu açılardan Schopenhauer yeni bir istenç felsefesi kurmaz; tersine, onun dahiliği, eski istenç felsefesinin en son sonuçlarını çıkarmak, eski istenç felsefesini en son sonuçlarına götürmektir. Schopenhauer istencin özüyle yetinmez, istenci şeylerin özü haline getirir, "içten görülen dünya". İstenç genelde ve kendinde öz haline gelmiştir. Ama o andan itibaren, istediği şey, yani nesnelleşmesi, genel olarak temsil ve görünüm haline gelir. Çelişkisi kökensel çelişki olur: Öz olarak, kendisini yansıttığı görünümü ister. "Yansıdığı dünyada istenci bekleyen yazgı" tam olarak bu çelişkinin acısıdır. Yaşamak-istemek'in ifadesi budur: İstenç *ve* temsil olarak dünya. Burada Kant'la beraber başlayan aldatmacayı görebiliriz. İstenci şeylerin veya içten görülen dünyanın özü haline getirerek, iki dünyanın ayrımı ilkesel olarak yadsınır: Duyumsanan ve duyu-üstü dünyalar aynıdır. Fakat dünyaların bu ayrımı yadsınırken, onun yerine, öz ve görünüm olarak iki ayrı dünya oluşturan iç ve dış ayrımı koyulur. Schopenhauer, istenci

dünyanın özü haline getirirken, dünyayı bir yanılsama, bir temsil, bir görünüm olarak görmeye devam eder.[27] Öyleyse Schopenhauer'a istencin sınırlanması yetmeyecektir. İstencin yadsınması, kendi kendini yadsıması gerekir. Schopenhauercı seçim: "Bizler aptal varlıklarız, ya da, daha iyi bir durumda, kendi kendimizi ortadan kaldıran varlıklarız."[28] Schopenhauer bize istencin rasyonel ya da sözleşmeci bir sınırlamasının yeterli olmadığım, mistik bir yokedişe kadar gitmek gerektiğini öğretir. İşte Schopenhauer'ın etkisi, örneğin Wagner'deki etkisi budur: Metafizik eleştirisi değil, "acımasız gerçeklik görüşü" değil, Hristiyan karşıtlığı değil, insanlığın bayağılığı ile ilgili derin incelemeleri değil, fenomenleri bir istencin belirtileri olarak gösterme biçimi değil; tam tersine, istenci, yaşama-istenci adıyla vaftiz ederken onu giderek dayanılmaz, yaşanılmaz bir şey haline getirmesi...[29]

### *6. İstenç Felsefesi için İlkeler*

Nietzsche'ye göre istenç felsefesi eski metafiziğin yerini almalıdır: Onu yok eder ve aşar. Nietzsche ilk istenç felsefesini gerçekleştirdiğini düşünür; bütün diğerleri· metafiziğin son maceralarıydılar. Onun tasarladığı haliyle istenç felsefesinin, neşeli mesajı oluşturan iki ilkesi vardır: istemek = yaratmak, istenç = neşe. "Benim istencim her zaman neşe habercisi ve kurtarıcı olarak gelir. İstemek özgürleştirir: İşte Zerdüşt'ün sizlere öğrettiği haliyle özgürlüğün ve istencin gerçek doktrini"; "Neşe habercisinin ve kurtarıcının adı istençtir. İşte sizlere öğrettiğim budur dostlarım. Ama şunu da öğrenin: İstencin kendisi tutsaktır hâlâ. İstemek kurtarır..."[30] – "Şu delice masalı iyi bilirsiniz: İstemenin istemeyiş oluşu. Size istencin yaratma olduğunu öğrettiğimde, uzaklaştırdım sizi bu masallardan"; "Değerler yaratmak efendinin gerçek hakkıdır."[31] Nietzsche niye bu iki ilkeyi, yaratma ve neşeyi, Zerdüşt'ün öğretisindeki temel nokta olarak, bir çekicin vuran ve koparan iki

---

27 *İVK*, 36; *Gİ*, I, 216; III, 325.

28 *Gİ*, III, 40.

29 *ŞB*, 99.

30 *Z*, II, "Mutlu Adalarda"; II, "Kurtuluş Üzerine".

31 *Z*, II, "Kurtuluş Üzerine"; *İVK*, 261.

ucu olarak tanıtır? Bu ilkeler çok geniş ve belirsiz görünebilirler; oysa onların eleştirel yönü, yani istencin daha önceki kavranışlarına karşıt olma biçimleri anlaşıldığında son derece belirli bir anlam kazanırlar. Nietzsche şöyle der: Güç istenci, istenç gücü istiyormuş gibi kavrandı; güç, istencin istediği şeymiş gibi kavrandı. Bunun sonucu olarak, güç temsil edilen bir şey haline getirildi. Bunun sonucu olarak, gücün köle ve güçsüz olduğu düşünüldü; güç, halihazırdaki kurulu değerlerin atfedilişi ile yargılanır oldu; güç, bu kurulu değerler için yapılan kavgalardan bağımsız olarak düşünülemez oldu; böylece güç, çelişkiyle ve çelişkinin acısıyla özdeşleştirildi. İstencin bu şekilde *zincirlenmesine* karşı, Nietzsche onu *kurtardığını* ilan eder; istencin *acısına* karşı, Nietzsche onun *neşeli* olduğunu söyler. Kendisine *kurulu* değerlerin atfedilişinin düşünü kuran bir istenç imgesine karşı, Nietzsche istemenin yeni değerler *yaratmak* olduğunu söyler.

Güç istenci, istencin gücü istemesi demek değildir. Güç istenci, ne kökeninde, ne anlamında, ne de özünde hiçbir antropomorfizm içermez. Güç istenci başka türlü yorumlanmalıdır: Güç, istencin içinde *isteyendir*. Güç, istencin içindeki oluşumsal ve diferansiyel öğedir. İşte bu yüzden güç istenci özünde yaratıcıdır. Ve bu yüzden güç istenci asla temsille ölçülemez: Hiçbir zaman temsil edilmez, hatta yorumlanmaz ve değerlendirilmez; yorumlayan, değerlendiren, isteyendir o. Fakat neyi ister? Tam olarak oluşumsal öğeden türeyen şeyi ister. Oluşumsal öğe (güç), kuvvetin kuvvetle ilişkisini belirler ve ilişkideki kuvvetleri nitelendirir. Plastik öğe olarak, belirlerken aynı anda kendini de belirler, nitelendirirken aynı anda kendini de nitelendirir. Güç istencinin istediği, kuvvetlerin şu ya da bu ilişkisi, şu ya da bu niteliğidir. Aynı zamanda gücün şu ya da bu niteliği: olumlamak, yadsımak. Bu her durum için değişken bileşim, verili fenomenlerin tekabül ettiği bir tip oluşturur. Her fenomen kuvvet ilişkilerini, kuvvet ve güç niteliklerini, bu niteliklerin ince farklarını, kısaca bir kuvvet ve isteme tipini ifade eder. Nietzsche'nin terimlerini kullanarak söylersek: Her fenomen yalnızca anlamını ve değerini oluşturan bir tipe gönderme yapmakla kalmaz, aynı zamanda anlamının anlamının ve değerinin değerinin türediği öğe olarak güç istencine de gönderme yapar. *Bu anlamda, güç istenci yaratıcı ve vericidir:* Özenmez, aramaz, arzulamaz, özellikle de gücü arzulamaz. *Verir:* Güç, istencin içinde ifade edilemez (gezgin, değişken, plastik) bir şeydir; güç, istencin içinde "armağan veren

erdem" gibidir; istencin kendisi, güç dolayısıyla anlam ve değer verir.[32] Güç istencinin bir mi yoksa çoğul mu olduğunu da sormamalıyız kendimize, bu Nietzsche felsefesinin anlaşılmadığını gösterir. Güç istenci plastiktir, belirlendiği her bir durumdan ayrılamaz; tıpkı ebedi dönüşün varlık, fakat oluşta olumlanan varlık oluşu gibi, güç istenci de bir'dir, fakat çok'ta olumlanan bir'dir. Birliği çok'un birliğidir, ve ancak çok için söylenebilir. Güç istencinin monizmi, çoğulcu bir tipolojiden ayrılamaz.

Anlam ve değerlerin yaratıcı öğesi zorunlu bir biçimde *eleştirel* öğe olarak da adlandırılır. Bir kuvvet tipi yalnızca kuvvetlerin bir niteliği demek değil, aynı zamanda nitelendirilmiş kuvvetler arasında bir ilişki demektir. Etkin tip yalnızca etkin kuvvetleri değil, etkin kuvvetlerin tepkisel kuvvetler üzerinde zafer kazandıkları ve tepkisel kuvvetlerin harekete geçtikleri hiyerarşik bir bütünü belirtir. Ve tersine, tepkisel tip, tepkisel kuvvetlerin kazandıkları ve etkin kuvvetleri yapabildiklerinden ayırdıkları bir bütünü belirtir. İşte bu anlamda tip, onun sayesinde bazı kuvvetlerin ötekileri yendikleri gücün niteliği anlamına gelir. *Yüksek ve soylu,* Nietzsche için etkin kuvvetlerin üstünlüğünü, olumlamayla yakınlıklarını, yükselme eğilimlerini, hafifliklerini belirtir. *Alçak ve bayağı,* tepkisel kuvvetlerin zaferini, olumsuzla yakınlıklarını, ağırlıklarını ifade eder. Çok sayıda fenomen, ancak tepkisel kuvvetlerin bu "ağır" zaferiyle yorumlanabilir. İnsan fenomeninin tamamı buna bir örnek değil midir? Ancak tepkisel kuvvetler ve onların zaferi sayesinde varolabilecek şeyler vardır. Ancak tepkisel kuvvetler tarafından hareketlendirildiğimizde söyleyebileceğimiz, düşünebileceğimiz ya da hissedebileceğimiz şeyler; ancak o zaman inanabileceğimiz değerler vardır. Nietzsche açıkça belirtir: ruhumuz ağır ve alçak olduğunda. Hatanın ve aptallığın ötesinde: ruhun belli bir alçaklığı.[33] İşte bu sebeple kuvvetlerin tipolojisi ve güç istenci kuramı, değerlerin soyluluğunu veya alçaklığını, onların soybilimini belirleyecek bir eleştiriden ayrılamazlar. – Tabii hâlâ soylunun veya yükseğin hangi

32 *Z*, III, "Üç Kötü Şey Üzerine": "İktidar arzusu, ama kim bunun bir arzu olduğunu söyleyebilir? Kim böyle bir arzunun gerçek adını koyabilir? – *Armağan veren erdem* – adlandırılamayanı Zerdüşt böyle adlandırmıştı bir zamanlar."

33 Bkz. Nietzsche'nin Flaubert hakkındaki yargıları: Aptallığı ortaya çıkarmıştır, ama onun gerektirdiği ruh alçaklığını değil (*İVK*, 218).

anlamda ve neden bayağıdan ve alçaktan "yeğ" olduğu sorulabilir. Ne hakla? Güç istencini kendi içinde ve soyut bir biçimde ele aldığımız, onu yalnızca olumlama ve olumsuzlama karşıt nitelikleriyle donatılmış olarak gördüğümüz sürece, hiçbir şey bu soruya cevap vermemize izin vermez. Neden olumlama olumsuzlamadan yeğdir?[34] Göreceğiz ki çözümü ancak ebedi dönüş deneyimi sağlayabilir: Geri dönen, geri dönmeyi kaldırabilen, geri dönmek isteyen yeğdir ve mutlak olarak yeğdir. Fakat ebedi dönüş tepkisel kuvvetlerin ya da yadsıma gücünün varlıklarını sürdürmelerine izin vermez. Ebedi dönüş olumsuzu dönüştürür: Ağır olanı hafife dönüştürür, olumsuzu olumlunun tarafına geçirir, olumsuzlamayı bir olumlama gücü haline getirir. Eleştiri tam da bu yeni biçimdeki olumsuzlamadır: Etkin hale gelen yıkım, derin bir biçimde olumlamaya bağlı saldırganlık. Eleştiri, neşe olarak yıkımdır, yaratıcının saldırganlığıdır. Eleştiri, değerler yaratan bir yıkıcıdan, bir suçludan, bir eleştirmenden ayrılamaz: kurulu değerlerin eleştirisi, tepkisel değerlerin eleştirisi, alçaklığın eleştirisi.[35]

## *7. "Ahlakın Soykütüğü"nün Planı*

*Ahlakın Soykütüğü* Nietzsche'nin en sistematik kitabıdır. İki açıdan önemlidir: Bir yandan, bir aforizmalar bütünü ya da şiir olarak değil, şiirin değerlendirilmesi ve aforizmaların yorumlanması için bir anahtar olarak belirir.[36] Diğer yandan, tepkisel tipi, tepkisel kuvvetlerin zafer kazanma biçimlerini ve ilkesini ayrıntılarıyla inceler. Birinci bölüm hıncı, ikinci bölüm vicdan azabını, üçüncü bölüm çileci ideali inceler: Hınç, vicdan azabı, çileci ideal tepkisel kuvvetlerin zaferinin ve nihilizmin biçimleridirler. *Ahlakın Soykütüğü*'nün bu ikili özelliği, genel olarak yorumlama için anahtar ve belirli olarak tepkisel tipin incelemesi oluşu, bir rastlantının ürünü değildir. Yorumlama ve değerlendirme sanatının önündeki engel, soybilimi yolundan çıkaran ve hiyerarşiyi ters çeviren şey, tam da tepkisel

---

34 Neyin *yeğ* olduğuyla ilgili karar verebilecek önceden kurulmuş değerler yoktur: bkz. *Gİ*, II, 530: "Yükselen bir yaşam tipiyle dekadansın, çözülüşün, zayıflığın tipini ayırıyorum. Bu iki tip arasındaki öncelik sorunu hâlâ dengede durmaktadır."

35 *Z*, Giriş, 9: "Yıkıcı, suçlu – ama odur yaratıcı"; I, 15: "Yaratması gereken herkes yıkar."

36 *AS*, Önsöz, 8.

kuvvetlerin ivme kazanması değil midir? Öyleyse, *Ahlakın Soykütüğü*'nün bu iki yönü *eleştiri*yi oluştururlar. Ama eleştirinin ne olduğunun, felsefenin hangi anlamda bir eleştiri olduğunun – bütün bunların hâlâ incelenmesi gerekiyor.

Tepkisel kuvvetlerin bir kurguya dayanarak zafer kazandıklarını biliyoruz. Zaferleri, her zaman düşsel bir şey olarak olumsuza dayanır: Etkin kuvveti yapabildiğinden ayırırlar. Etkin kuvvet böylece gerçekten tepkisel olur, ama bir aldatmacanın etkisiyle. 1) İlk bölümden itibaren, Nietzsche hıncı "düşsel bir intikam", "temelde ruhsal bir kovuşturma" olarak tanıtır.[37] Dahası, hıncın oluşumu, Nietzsche'nin ayrıntılarını incelediği bir *paralojizm* [mantığa aykırılık] doğurur: Yapabildiğinden ayrılmış kuvvetin paralojizmi.[38] 2) İkinci bölüm vicdan azabının "ruhsal ve düşsel olaylardan" ayrılamayacağının altını çizer.[39] Vicdan azabı, kendine karşı dönen bir kuvveti ifade ettiği için doğal olarak *antinomik*tir [çatışkılıdır].[40] Bu anlamda, vicdan azabı Nietzsche'nin "ters çevrilmiş dünya" diye adlandırdığı şeyin temelidir.[41] Nietzsche'nin antinomilerin Kantçı kavranışının yetersizliğini belirtmeyi ne kadar çok sevdiğini hatırlayalım: Kant onların ne kökenlerini, ne de gerçek yayılımlarını anlayabilmiştir.[42] 3) Çileci ideal son olarak, bütün diğer aldatmacaları, ahlakın ve bilginin bütün kurgularını kapsayan en derin aldatmacaya, yani *ideale* gönderme yapar. *Elegantia syllogismi,*[43] der Nietzsche.[44] Bu kez söz konusu olan hiçliği isteyen bir istençtir, "ama bu en azından bir istençtir ve öyle kalacaktır."[45]

---

37 *AS*, I, 7 ve 10.

38 *AS*, I, 13.

39 *AS*, II, 18.

40 *AS*, II, 18: "Çıkar gözetmeme, feragat etme, kendini kurban etme gibi çelişkili kavramlar... onların keyfi, zulümle aynı özden gelir."

41 *AS*, III, 14.

42 Antinominin kaynağı vicdan azabıdır (*AS*, II). Antinomi, ahlakla yaşamın zıtlaşmaları olarak ifade edilir (*Gİ*, I, 304; *YTF*, II; *AS*, III).

43 İncelikli tasım. *(ç.n.)*

44 *AS*, III, 25.

45 *AS*, III, 28.

Burada yalnızca *Ahlakın Soykütüğü*'nün biçimsel yapısını göstermeye çalışıyoruz. Eğer üç bölümün düzenlenişinin rastlantısal olduğu düşünülmüyorsa, şu sonuca varılır: Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nde *Saf Aklın Eleştirisi*'ni bir daha yapmak istemiştir. Ruhun paralojizmi, dünyanın antinomisi, ilke aldatmacası: Nietzsche, felsefeyle eleştirinin bir ve aynı şey olduğunu, ama Kant'ta tam da bunun eksik olduğunu, Kant'ın onu hem uygulamada hem de ilkede tehlikeye attığını ve ziyan ettiğini düşünür. Çestov, Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'ında gerçek Saf Aklın Eleştirisi'ni bulmaktan hoşlanırdı. Kant'ın gerçek eleştiriyi kaçırmış olması öncelikle Nietzscheci bir fikirdir. Ama Nietzsche, gerçek eleştiriyi tasarlamak ve gerçekleştirmek için yalnızca kendisine güvenir. Ve bu proje felsefe tarihi açısından çok önemlidir; çünkü yalnızca rekabet ettiği Kantçılığa değil, aynı zamanda şiddetli bir biçimde zıtlaştığı Kantçı geleneğe de karşıdır. Eleştiri, Kant'tan sonra, Hegel'den Feuerbach'a, ünlü "eleştirel eleştiri"den geçerek neye dönüşür? Tinin, kendilik bilincinin, eleştirinin kendisinin şeyleri ve fikirleri onun sayesinde ele geçirdikleri sanata; veya insanın, kendinden koparıldığını öne sürdüğü belirlenimleri yeniden ele geçirme sanatına, yani diyalektiğe dönüşür. Ama bu diyalektik, bu yeni eleştiri, şu öncelikli soruyu sormaktan özenle kaçınır: Eleştiriyi *kim* yürütmelidir, onu yürütmeyi kim becerebilir? Bize akıldan, tinden, kendilik bilincinden, insandan söz edilir; ama bu kavramlarda söz konusu olan *kimdir?* İnsanın kim olduğu, tinin kim olduğu söylenmez bize. Tin kendisinde, Kilise ya da devlet gibi herhangi bir güçle her an uzlaşmaya hazır kuvvetler saklıyor gibidir. Küçük insan küçük şeyleri ele geçirdiği zaman, veya tepkisel insan tepkisel belirlenimleri ele geçirdiği zaman, eleştirinin büyük ilerlemeler gösterdiğine ve böylece etkinliğini kanıtladığına mı inanmalı? Ve eğer insan tepkisel varlıksa, hangi hakla eleştiriyi yürütebilir? Dini kendimize mal ettiğimiz zaman, dindar insan olmaktan çıkıyor muyuz? Teolojiyi bir antropoloji haline getirerek, insanı Tanrı'nın yerine koyarak, esas olanı, yani onun yerini ortadan kaldırmış oluyor muyuz? Bütün bu belirsizliklerin çıkış noktası Kantçı eleştiridir.[46] Kant'ın

46 *D*, 10: "Felsefenin teolog kanıyla kirlendiğini söylediğimde, Almanlar tarafından hemen anlaşılır demek istediğim. Protestan papaz, Alman felsefesinin büyükbabasıdır; Protestanlığın kendisi de onun *peccatum originale*'si [ilk günah *(ç.n.)*]... Kant'ın başarısı yalnızca bir teologun başarısıdır."

eleştirisi hiçbir zaman onu yürütebilecek, gerçek anlamda etkin merciyi keşfedememiştir. Uzlaşmalarla tükenir: Hiçbir zaman kendilerini insanda, kendilik bilincinde, akılda, ahlakta, dinde ifade eden tepkisel kuvvetleri aşmamızı sağlamaz. Hatta tam ters bir sonuç doğurur: Bu kuvvetleri daha da "bizim" olan kuvvetler haline getirir. Sonuç olarak, Nietzsche'nin Kant ile ilişkisi, Marx'ın Hegel ile ilişkisine benzer: Marx'ın diyalektik için yaptığı gibi, Nietzsche de eleştirinin ayaklarının üstünde durmasını sağlar. Fakat bu benzetme, Marx ile Nietzsche'yi birbirlerine yaklaştırmadığı gibi, onları daha derin bir biçimde ayırır. Çünkü diyalektik, Kantçı eleştiriden doğmuştur. Eğer eleştiri başlangıcında başaşağı olmasaydı, diyalektiğin ayaklarının üstünde durdurulmasına da, hiçbir biçimde "diyalektik yapmaya" da gerek olmayacaktı.

### *8. İlkeler Açısından Nietzsche ve Kant*

Kant, eleştirinin bütünlüklü ve olumlu olması gerektiğini anlamış ilk filozoftur: Bütünlüklü, çünkü "hiçbir şey ondan kurtulmamalıdır"; olumlu, olumlayıcı, çünkü bilme gücünü, o zamana dek ihmal edilmiş başka güçleri serbest bırakmadan sınırlamaz. Ama bu kadar büyük bir projenin sonuçları nedir? Okur gerçekten *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "Kant'ın teologların dogmatizmi (Tanrı, ruh, özgürlük, ölümsüzlük) karşısındaki zaferinin, bu dogmatizme tekabül eden ideale zarar verdiğine", hatta Kant'm ona zarar verme eğiliminde olduğuna inanabilir mi?[47] *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne gelince, Kant daha ilk sayfalardan itibaren onun bir eleştiri olmadığını itiraf etmiyor mu? Kant, eleştirinin olumluluğunu, eleştirilenin haklarının alçakgönüllü bir biçimde tanınmasıyla karıştırmış gibi görünüyor. Bu kadar uzlaştırıcı bir bütünlüklü eleştiri, bu kadar saygılı bir eleştiri daha önce hiç görülmemişti. Oysa proje ve sonuçları arasındaki (dahası, genel proje ve özel yönelimler arasındaki) bu karşıtlık kolayca açıklanır. Kant yalnızca çok eski bir eleştiri anlayışını sonuna dek götürmekle yetindi. Eleştiriyi, bilgi ve hakikat iddiasını taşıyan her şeyi ele alan bir kuvvet olarak düşündü; ama hakikatin kendisini, bilginin kendisini ele alan bir kuvvet olarak değil. Ahlaklılık iddiası taşıyan her şeyi ele alan, ama ahlakın kendisini ele almayan

47 *AS*, III, 25.

bir kuvvet olarak. Böylece bütünlüklü eleştiri bir uzlaşma politikasına döner: Etki alanları, daha savaş başlamadan paylaşılmıştır. Üç ideal vardır: ne bilebilirim?, ne yapmalıyım?, ne umabilirim? Her biri sınırlanır, kötü kullanımları ve yetkilerini aşmaları kınanır; ama her idealin eleştirilemezlik özelliği, meyvenin içindeki kurt gibi Kant felsefesinin kalbindedir: gerçek bilgi, gerçek ahlak, gerçek din. Kant'ın hâlâ, kendi dilinde "olgu" olarak adlandırdığı şey: ahlak olgusu, bilgi olgusu... Kant'ın alanları ayırmaktan aldığı zevk *Yargının Eleştirisi*'nde özgürce ortaya çıkar sonunda; baştan beri bildiğimiz şeyi orada görürüz. Kant'ın eleştirisinin amacı haklı çıkarmaktır, eleştirdiği şeye inanmakla başlar o.

İlan edilen büyük politika bu mudur? Nietzsche henüz hiçbir "büyük politika"nın varolmadığını belirtir. Eleştiri, "gerçek ahlak, ahlakla dalga geçer" dediği sürece bir hiçtir, hiçbir şey dememektedir. Eleştiri, hakikatin kendisine, hakiki bilgiye, hakiki ahlaka, hakiki dine dair olmadıkça bir şey yapamaz.[48] Nietzsche erdemi eleştirdiğinde, eleştirdiği şey küçük erdemler ya da erdemi bir maske olarak kullananlar değildir. Nietzsche erdemin kendisini, kendisinde eleştirir, yani: hakiki erdemin küçüklüğünü, hakiki ahlakın inanılmaz bayağılığını, özgün değerlerinin alçaklığını. "Zerdüşt burada hiçbir şüphe bırakmıyor: Söylediğine göre, insanoğlu ona dehşet vermişse, iyileri, 'en iyileri' tanıdığı içinmiş bu düpedüz; bu tiksinmeden doğmuş onun kanatları."[49] Sahte ahlakı ya da sahte dini eleştirdiğimiz sürece, zavallı eleştirmenler, majestenin muhalefeti, mahzun savunucular oluruz. Bu, bir sulh hâkiminin eleştirisidir. İddiada bulunanları eleştiririz, alanların yetkilerini aşmalarını kınarız, ama alanların kendileri bizim için kutsaldır. Bilgi için de böyledir: Adına yakışır bir eleştiri, bilinemezin sözde-bilgisine değil, bilinebilir olanın gerçek bilgisine dair olmalıdır.[50] İşte bu yüzden Nietzsche, "perspektivizm" adını verdiği şeyde, bütünlüklü bir eleştirinin tek mümkün ilkesini bulduğunu düşünür. Ahlaki bir olgu

---

48 *ŞB*, 345: "En inceler... bir halkın ya da insanların ahlakı, tüm insanlık ahlakı, bu ahlakın kaynağı, dini cezaları ve cüzi iradenin önyargısı vb. hakkındaki düşüncelerinde çılgın olan şeyleri gösterir ve eleştirirler; ve bunu yapmakla ahlakın kendisini eleştirdiklerini fark ederler."

49 *EH*, IV, 5.

50 *Gİ*, I, 189.

ya da fenomen yoktur, ama fenomenlerin ahlaki bir yorumu vardır.[51] Bilgi yanılsaması yoktur, bilginin kendisi bir yanılsamadır: Bilgi bir hata, daha da kötüsü bir çarpıtmadır.[52] (Nietzsche bu son önermeyi Schopenhauer'a borçludur. Schopenhauer Kantçılığı, diyalektikçilerin tam tersi yönünde, radikal olarak dönüştürerek yorumluyordu. Öyleyse Schopenhauer ilkeyi eleştiriden ayırmayı bilmiştir, ama zayıf noktası olan ahlakta sendelemiştir.)

*9. Eleştirinin Gerçekleştirilmesi*

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki dehası, içkin bir eleştiri tasarlamış olmasıydı. Eleştiri, akla duygu, deneyim ya da herhangi bir dış merciden yöneltilen bir eleştiri olmamalıydı. Ve eleştirilen de aklın dışında bir şey değildi: Akılda, başka bir yerden, bedenden, duyulardan ve tutkulardan değil, aklın kendisinden gelen yanılsamalar aranmalıydı. Böylece, bu iki zorunluluk arasında kalan Kant, eleştirinin, aklın akılla eleştirisi olması gerektiği sonucuna vardı. Kantçı çelişki bu değil midir? Aklı hem mahkeme hem de zanlı haline getirmek, onu yargıç ve savunma, yargılayan ve yargılanan olarak kurmak.[53] Kant'ta, kendi kendisinin yargıcı olma görevini akla yüklemeden onu içeriden yargılayabilecek bir yöntem eksikti. Aslında Kant, içkin eleştiri projesini gerçekleştirmez. Aşkınsal felsefe, koşullananın dışında kalan koşulları keşfeder. Aşkınsal ilkeler, içsel bir oluşumun değil, koşullandırmanın ilkeleridir. Aklın kendisinin, anlama yetisinin ve kategorilerinin oluşumunu istiyoruz: Aklın ve anlama yetisinin kuvvetleri nelerdir? Akılda saklanan ve kendisini ifade eden istenç nedir? Aklın arkasında, hatta içinde kim vardır? Güç istenci ve ondan türeyen yöntem ile Nietzsche, bir iç oluşum ilkesine sahip olur. Güç istencini aşkınsal bir ilkeyle karşılaştırırken, güç istencindeki nihilizmi *a priori* bir yapıyla karşılaştırırken, özellikle onların psikolojik belirlenimlerden farkını ortaya koymak istiyorduk. Nietzsche'de ilkeler asla aşkınsal ilkeler değillerdir; onların yerine soybilim konulmuştur. Yalnızca güç istenci,

51 *Gİ*, II, 550.

52 *Gİ*, I ve II (bkz. "organik ve düzenli bir hale gelen hata" olarak bilgi).

53 *Gİ*, I, 185.

oluşumun ve soybilimin ilkesi olarak, yasakoyucu ilke olarak içkin eleştiriyi gerçekleştirebilir. Yalnızca o bir dönüşümü mümkün kılar.

*Yasakoyucu-filozof* Nietzsche'de geleceğin filozofu olarak belirir; yasama, değerler yaratmak anlamına gelir. "Gerçek filozoflar yönetenler ve yasakoyanlardır."[54] Bu Nietzscheci ilham, Çestov'un o güzel metinlerini besler: "Bütün hakikatlerin, metafizik hakikatlerin bile *parere*'den [itaat etmek] türediğini düşünürüz. Buna karşılık, metafizik hakikatlerin tek kaynağı *jubere*'dir [emretmek], ve insanlar *jubere*'ye dahil olmadıkları ölçüde metafizik onlara olanaksız gelecektir": "Yunanlar boyun eğmenin, olup biteni uysal bir biçimde kabul etmenin gerçek varlığı insandan sakladığını hissediyorlardı. Hakiki gerçeğe ulaşmak için, kendini dünyanın hâkimi olarak görmek, yönetmeyi ve yaratmayı öğrenmek gerekir. Yeterli aklın olmadığı ve bizce, bütün düşünme olanaklarının tükendiği noktada onlar metafizik hakikatin başlangıcını gördüler."[55] Filozofun bilgeliğe boyun eğişinin, başka insanların boyun eğmeleri gereken yasaların en iyilerini keşfetme yetkisini ona verdiği söylenmiyor. Filozofun etkinlikleri arasına yasakoyucunun etkinliğini de katması gerektiği, bunun için daha iyi bir konumda olduğu da söylenmiyor. Tamamen başka bir şey söyleniyor: Filozof olarak filozof bir *bilge* değildir, itaat etmeyi bırakır, eski bilgeliğin yerine emri koyar, eski değerleri kırar ve yeni değerler yaratır; bütün bilimi de bu anlamda yasakoyucudur. "Onun için bilgi, yaratmadır, eseri yasa koymaktan ibarettir, onun hakikat istenci güç istencidir."[56] Bu filozof kavrayışının Sokrates öncesi kökleri olduğu doğru ise de, modern dünyada yeniden ortaya çıkışı da Kantçı ve eleştireldir. *Parere* yerine *jubere:* Bu, Kopernikçi devrimin özü değil midir? Eleştiri eski bilgeliğe, dogmatik ya da teolojik itaate böyle karşı çıkmaz mı? *Felsefe olarak yasakoyucu felsefe* fikri, eleştiri olarak içkin eleştiriyi tamamlar: Bu iki fikir, Kantçılığın temel getirileri, özgürleştirici getirileridir.

Ama burada bile, Kant'ın yasakoyucu-felsefe fikrini nasıl anladığını sormamız gerekir. Neden Nietzsche, bu Kantçı fikri alıp geliştirdiği zaman

---

54 *İVK*, 211. – *Gİ*, IV, 104.

55 Çestov, *La seconde dimension de la pensée* [Düşüncenin İkinci Boyutu], NRF, 1932.

56 *İVK*, 211.

bile, Kant'ı, yürürlükteki değerlerin kaydını tutmakla yetinen, geleceğin filozoflarının zıttı olan "felsefenin işçileri" arasında gösterir?[57] Kant için (bir alanda) yasakoyucu olan, her zaman yetilerimizden biridir: anlama yetisi, akıl. Bu yetinin doğru kullanımını sağladığımız ve diğer yetilerimize bu doğru kullanıma uygun bir amaç saptadığımız ölçüde, kendimiz yasakoyucu oluruz. Yetilerimizden birine kendimize itaat eder gibi itaat ettiğimiz ölçüde yasakoyucuyuzdur. Ama bu yetinin gerisinde kime, hangi kuvvetlere itaat ediyoruz? Anlama yetisinin ve aklın uzun tarihleri vardır: Hiç kimseye itaat etmek istemediğimiz zaman bile bizi itaat ettiren mercileri oluştururlar. Tanrı'ya, devlete, ailemize itaati bıraktığımızda, akıl bizi hâlâ uysal olduğumuza ikna etmek için belirir; çünkü şöyle der bize: Emirleri veren sensin. Akıl, bizi aklı başında varlıklar yapan üstün şeyler olarak köleliğimizi ve itaatimizi temsil eder. Pratik akıl adı altında "Kant, akılla ilgilenmemiz gerekmeyen durumlar için, yani kalbin, ahlakın, ödevin ihtiyacının dile geldiği durumlar için, bir akıl icat etti".[58] Ve son olarak, Kant'ta yasakoyucuyla uyruğun meşhur birliğinin arkasında ne saklanır? Yenilenmiş bir teolojiden, Protestan eğilimli bir teolojiden başka bir şey değil: Bize papazın ve inananın, yasakoyucunun ve uyruğun ikili görevi yüklenir. Kant'ın düşü: Duyular ve duyu-üstü dünyalar arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak değil, bu iki dünyada *kişisel olanın birliğini* gerçekleştirmek. Yasakoyucu ve uyruk, özne ve nesne, numen ve fenomen, papaz ve inanan olarak aynı kişi. Bu ekonomi teolojik bir başarıdır: "Kant'ın başarısı sadece bir teologun başarısıdır."[59] İçimize papaz ve yasakoyucu yerleştirildiğinde, her şeyden önce inananlar ve uyruklar olmayı bıraktığımız mı sanılıyor? Bu yasakoyucu ve bu papaz, kurulu değerlerin bakanlığını, yasamasını, temsilini yürütürler; yalnızca yürürlükteki değerlerin içselleştirilmesine yararlar. Kant'ta yetilerin iyi kullanımı garip bir biçimde kurulu değerlere tekabül eder: gerçek bilgi, gerçek ahlak, gerçek din...

---

57 *İVK*, 211.

58 *Gİ*, I, 78. – Benzer metin, *D*, 12.

59 *D*, 10.

Eğer eleştirinin Kantçı ve Nietzscheci kavrayışlarının karşıtlığını özetlersek, bunun beş ana noktada toplandığını görürüz: 1) Sözde olgular için basit ilkeler olan aşkınsal ilkeler değil, inançların, yorumların ve değerlendirmelerin anlamını ve değerini hesaba katan oluşumsal ve plastik ilkeler; 2) Yalnızca akla itaat ettiği için kendisini yasakoyucu sanan bir düşünce değil, akla *karşı* düşünen bir düşünce: "Her zaman imkânsız olacak şey, akıllı varlık."[60] İrrasyonalizmin, aklın karşısına düşünceden başka bir şeyi (verinin hakları, kalbin, duyguların, kaprisin ya da tutkunun hakları) koyduğunu düşünürsek yanılırız. İrrasyonalizmde, düşünce dışında, düşünmek dışında bir şey yoktur. Aklın karşısına konulan şey, düşüncenin kendisidir; aklı başında varlığa karşıt olarak konulan şey, düşünürün kendisidir.[61] Akıl, düşünceye boyun eğdiren şeyin haklarını toplayıp ifade ettiğinden, düşünce haklarını geri kazanır ve aklın yasakoyucusu haline gelir: *Zar atımı*, zar atımının anlamı budur; 3) Kantçı yasakoyucu değil, soybilimci. Kant'taki yasakoyucu, alanların dağıtımını ve kurulu değerlerin paylaşımını denetleyen bir mahkeme yargıcıdır, bir sulh hâkimidir. Soybilimci esin, adli esine zıttır. Soybilimci gerçek yasakoyucudur. Soybilimci biraz kâhindir, geleceğin filozofudur. Bize eleştirel bir barışı değil, bugüne dek görmediğimiz savaşları haber verir.[62] Onun için de düşünmek yargılamaktır, yargılamak demek değerlendirmek ve yorumlamak, değerler yaratmak demektir. Yargı sorunu adalet ve hiyerarşi sorununa dönüşür; 4) Yürürlükteki değerlerin memuru, hem papaz hem inanan, yasakoyucu ve uyruk, yenen köle ve yenilen köle, kendisinin hizmetindeki tepkisel insan olan akıllı varlık değil. Peki ama eleştiriyi *kim* yürütüyor? Eleştirel bakış açısı hangisi? Eleştirel merci, gerçekleşmiş insan, insanın herhangi bir yüceltilmiş biçimi, tin, akıl ya da kendilik bilinci değildir. Ne insan ne Tanrı, çünkü insanla Tanrı arasında henüz yeterince fark yok, birbirlerinin

60 *Z.*

61 Bkz. *ÇA*, I, "David Strauss", 1; II, "Eğitimci Schopenhauer", 1: Kamusal düşünür / özel düşünür karşıtlığı (kamusal düşünür, aklı temsil eden "eğitimli bir odun"dur). – Benzer konu: Kierkegaard, Feuerbach, Çestov.

62 *EH*, IV, 1.

yerini çok kolay dolduruyorlar. Eleştirel merci güç istencidir, eleştirel bakış açısı güç istencininkidir. Ama hangi biçimde? Üstinsan değil, çünkü o eleştirinin olumlu ürünüdür. Ama "göreli olarak insanüstü olan bir tip"[63] vardır: Eleştirel tip, *aşılmak, geçilmek isteyen olarak* insan. "Kendinizi üstinsanın babalarına ya da atalarına dönüştürebilirsiniz: Bu sizin en büyük eseriniz olsun";[64] 5) Eleştirinin amacı: İnsanın ya da aklın amaçları değil, ama sonunda üstinsan, aşılmış, geçilmiş insan. Eleştiride söz konusu olan haklılaştırmak değil, başka türlü duymaktır: başka bir duyarlık.

### *11. Hakikat Kavramı*

"Hakikat her zaman öz olarak, Tanrı olarak, üstün merci olarak ortaya kondu. Ama hakikat istencinin bir eleştiriye ihtiyacı vardır. – Görevimizi böyle belirleyelim – hakikatin değerini sorgulamayı denemek gerekir."[65] Kant bu açıdan klasik filozofların en sonuncusudur: Asla hakikatin değerini ya da ona boyun eğişimizin sebeplerini sorgulamaz. Bu bakımdan herhangi başka biri kadar dogmatiktir. Ne o ne de diğerleri şunu sormazlar: Hakikati kim arıyor? Yani: hakikati arayan ne istiyor? Onun tipi, güç istenci nedir? Felsefenin bu yetersizliğinin doğasını anlamaya çalışalım. Herkes insanın nadiren hakikati aradığını iyi bilir: Hatalarımızdan daha çok, çıkarlarımız ve aptallığımız bizi hakikatten ayırır. Ama filozoflar düşüncenin düşünce olarak hakikati aradığını, "ilkesel olarak" hakikati sevdiğini, "ilkesel olarak" onu istediğini iddia ederler. Düşünce ile hakikat arasında ilkesel bir ilişki kurarak ve böylece saf bir düşünürün istencini hakikatle bağlantılandırarak, felsefe hakikati kendi somut istenciyle, bir kuvvet tipiyle, güç istencinin bir niteliğiyle ilişkilendirmekten kaçınır. Nietzsche sorunu ortaya konduğu alanda tartışır: Onun için söz konusu olan hakikat istencini tartışmak, insanların *gerçekte* hakikati sevmediklerini hatırlatmak değildir. Nietzsche hakikatin kavram olarak ne ifade ettiğini, bu kavramın *ilkesel olarak* hangi nitelendirilmiş kuvvetleri ve istenci varsaydığını sorar. Nietzsche yanlış

63 *EH*, IV, 5.

64 *Z*, II, "Mutlu Adalarda".

65 *AS*, III, 24.

hakikat iddialarını eleştirmez, hakikatin kendisini ideal olarak eleştirir. Nietzsche'nin yöntemine göre, hakikat kavramını dramatize etmek gerekir. "Bizi hâlâ nice tehlikeli serüvene kışkırtan hakikat istenci, filozofların şimdiye dek saygıyla söz ettiği şu ünlü doğruculuk: Karşımıza şimdiden ne sorunlar çıkarttı!.. Nedir içimizde hakikati isteyen? Aslında, bu istemenin kökeni sorununun üzerinde epeyce oyalandık, sonunda daha da temel bir soru üzerinde tam anlamıyla duruverdik. Hakikati istiyoruz diyelim, peki neden hakikat olmayanı değil? Veya belirsizliği? Hatta bilgisizliği? Ve inanıyor musunuz, sonunda bu sorun sanki daha önce hiç karşımıza çıkmamış gibi, sanki biz onu ilk görenler, tasarlayanlar, cesaret edenlermişiz gibi gelmeye başlıyor."[66]

Hakikat kavramı bir dünyayı doğru olarak niteler. Bilimde bile fenomenlerin hakikati, fenomenlerden ayrı bir "dünya" oluşturur. Oysa doğru bir dünya, ona merkezi olarak gönderme yapacağı doğru bir insan öngörür.[67] Bu doğru insan kimdir, ne ister? İlk varsayım: Yanılmak, yanıltılmak istemiyor. Çünkü "yanıltılmak zararlı, tehlikeli, kötü". Ama böyle bir varsayım, dünyanın kendisinin zaten doğru olduğunu varsayar. Çünkü radikal olarak yanlış bir dünyada, kötü, tehlikeli ve zararlı olan yamltılmama istencidir. Aslında, hakikat istenci "her pahasına hakikatin yararsızlığına ve tehlikesine rağmen" oluşmuş olmalıdır. O zaman geriye bir başka varsayım kalır: *Hakikati istiyorum* demek *yanıltmak istemiyorum* anlamına gelir ve "yanıltmak istemiyorum, tikel bir durum olarak şunu içerir: Kendimi yanıltmak istemiyorum".[68] Eğer birisi hakikati istiyorsa bu, dünyanın olduğu şey adına değil, olmadığı şey adınadır. "Yaşamın yoldan çıkarmayı, aldatmayı, gizlemeyi, büyülemeyi, kör etmeyi amaçladığı" anlaşıldı. Ama hakikati isteyen öncelikle yanlışın bu yüksek gücünü değersizleştirmek ister: Yaşamı bir "hataya", bu dünyayı bir "görünüme" dönüştürür. Yaşamın karşısına bilgiyi koyar, dünyanın karşısına bir başka dünyayı, bir öte-dünyayı, tam olarak doğru dünyayı koyar. Doğru dünya fikri, bu dünyayı bir görünüm olarak ele alan bu istençten ayrılamaz. Böylece, bilgiyle yaşam karşıtlığının,

66 *İVK*, 1.

67 *Gİ*, I, 107: "Hakikatin ve varlığın dünyasını düşlemek için, önce doğrucu insanı (ve de onun kendini *doğrucu* sanması olgusunu) yaratmak gerekti."

68 *ŞB*, 344.

dünyalar ayrımının gerçek özelliği kendini ele verir: Bu ayrımın kaynağında ahlak vardır, bu *ahlak kökenli bir karşıtlıktır.* Yanıltmak istemeyen insan daha iyi bir dünya ve daha iyi bir yaşam ister; yanıltmak istememe sebeplerinin hepsi ahlakidir. Ve her seferinde doğruyu isteyenin *erdemliliği* ile karşılaşırız: Onun en büyük uğraşlarından biri kabahatlerin dağıtımıdır; o sorumlu tutar, masumiyeti yadsır, yaşamı suçlar ve yargılar, görünümü ifşa eder. "Anladım ki felsefenin tamamında ahlaki (ya da ahlakdışı) niyetler, bitkinin tümünün ondan geldiği tohumu oluştururlar... Felsefenin babası olabilecek bir bilgi içgüdüsüne inanmıyorum."[69] Buna karşılık, bu ahlaki karşıtlığın kendisi yalnızca bir belirtidir. Başka bir dünyayı, başka bir yaşamı isteyen aslında daha derin bir şey istemektedir: "yaşama karşı yaşam."[70] Yaşamın erdemli olmasını, kendisini ve görünümü düzeltmesini, bir başka dünyaya geçiş olarak hizmet etmesini ister. Yaşamın kendisini yadsımasını ve kendine karşı dönmesini ister: "Kuvveti tüketmek için kuvveti kullanmayı denemek."[71] Ahlaki karşıtlığın ardında, başka türden bir çelişki belirir, dini ya da çileci bir çelişki.

*Spekülatif konumdan ahlaki karşıtlığa, ahlaki karşıtlıktan çileci çelişkiye...* Ama çileci çelişkinin kendisi yorumlanması gereken bir belirtidir. Çileci idealin insanı ne istiyor? Yaşamı yadsıyan insan, indirgenmiş bir yaşamı, yozlaşmış ve küçülmüş *yaşamını, tipinin* korunmasını, hatta tipinin gücünü ve zaferini, tepkisel kuvvetlerin zaferini ve yayılmalarını isteyen insandır. Bu noktada tepkisel kuvvetler onları zafere taşıyan kaygı verici müttefiklerini keşfederler: nihilizm, hiçlik istenci.[72] Hiçlik istenci, yaşamın yalnızca tepkisel biçimine tahammül edebilir. Yaşamın zorunlu olarak kendisine ters düşmesi, kendisini yadsıması, kendisini yok etmesinin aracı olarak tepkisel kuvvetleri kullanan hiçlik istencidir. Başından beri yaşamdan "üstün" olan değerleri besleyen hiçlik istencidir. Ve işte Schopenhauer'ın en büyük hatası: Yaşamdan üstün değerlerde istencin kendini yadsıdığını zannetti. Aslında, üstün değerlerde kendini yadsıyan istenç değildir, üstün değerler

69 *İVK*, 6.

70 *AS*, III, 13.

71 *AS*, III, 11.

72 *AS*, III, 13.

yaşamı yadsıma, yok etme istencine bağlıdırlar. Bu yadsıma istenci üstün değerlerin "değerini" oluşturur. Kullandığı silah şudur: Yaşamı tepkisel kuvvetlerin egemenliği altında göstermek, öyle ki yaşamın bütünü sürekli uzaklaşsın, yapabildiğinden ayrılmış olarak, giderek daha da küçülsün, "hiçliğe doğru, hiçliğinin dokunaklı duygusuna doğru..."[73] Çileci idealin iki kurucu öğesi, hiçlik istenci *ve* tepkisel kuvvetlerdir.

Böylece yorum, kazarken üç katman keşfeder: bilgi, ahlak ve din; yaşamdan üstün değerler olarak doğru, iyi ve tanrısal. Üçü de birbirine bağlıdır: Çileci ideal üçüncü andır, ama aynı zamanda diğer ikisinin anlamı ve değeridir. İstersek etki alanlarını paylaşabilir ve bir ânı ötekilerin karşısına koyabiliriz; çileci ideal, kimseyi tehlikeye atmayan bir incelik olarak, yoğun ya da daha az yoğun hallerde bütün alanlarda varolacaktır. Bilginin, bilimin, hatta özgür düşünürün biliminin, "ne pahasına olursa olsun hakikat"in, çileci ideali tehlikeye attığını söyleyebilir miyiz? "Tin ciddiyet, enerji ve dürüstlükle çalıştığı her yerde mutlaka idealden vazgeçmiştir – hakikati istemesi dışında. Fakat bu istenç, bu ideal kalıntısı da, bana sorarsanız en sert, en ruhani, en içrek, her türlü dış kaplamadan arınmış biçimiyle çileci idealdir."[74]

### *12. Bilgi, Ahlak ve Din*

Buna karşın, belki de bilgi, ahlak ve dini ayırmayı, hatta birbirlerinin karşısına koymayı sevmemizin bir sebebi vardır. Hakikat kavramının kaynağını keşfetmek için, hakikati çileci ideale geri götürüyorduk. Bir an için, soybilimden ziyade evrime dikkat ederek, çileci ya da dini idealden hakikat istencine doğru aşağı inelim. Bu durumda, ahlakın dogma olarak dinin yerini doldurduğunu ve bilimin de ahlakın yerini doldurmaya yöneldiğini fark ederiz. "Dogma olarak Hristiyanlık, kendi ahlakı tarafından yıkılmıştır"; Hristiyan Tanrısını yenen şey Hristiyan ahlakının ta kendisidir; veya "en sonunda doğruculuk içgüdüsü, Tanrı'ya inanç yalanını kendine yasak eder".[75] Bugün bir inananın, hatta bir papazın artık söyleyemeyeceği,

---

73 *AS*, III, 25.

74 *AS*, III, 27.

75 *AS*, III, 27 ve *ŞB*, 357.

düşünemeyeceği şeyler vardır. Yalnızca birkaç piskopos veya papa şunlardan söz edebilir: Tanrısal inayet ve iyilik, tanrısal akıl, tanrısal erek, "işte bugün geçilmiş olan düşünme biçimleri: Bilincimizin sesi onlara karşıdır", onlar *ahlakdışıdırlar.*[76] Dinin hayatta kalmak ve uygun bir biçime kavuşmak için genelde özgür düşünürlere ihtiyacı vardır. Ahlak, dinin başka araçlarla devamıdır; bilgi, dinin ve ahlakın başka araçlarla devamıdır. Çileci ideal her yerdedir, ama araçlar değişir, bunlar artık aynı tepkisel kuvvetler değildirler. İşte bu yüzden eleştiri, çeşitli tepkisel kuvvetler arasındaki bir hesaplaşmayla bu kadar kolay karıştırılır.

"Dogma olarak Hristiyanlık, kendi ahlakı tarafından yıkılmıştır." Ama Nietzsche ekler: "Ahlak olarak Hristiyanlık da bu şekilde yıkılmalıdır." Burada, ahlakın dinin yıkımı olması gibi, hakikat istencinin de ahlakın yıkımı olması gerektiğini mi söylemektedir? Bunun kazancı pek az olurdu: Hakikat istenci hâlâ çileci idealdir, biçim hâlâ Hristiyandır. Nietzsche başka bir şey ister: Bir ideal değişimi, başka bir ideal, "başka türlü hissetmek". Ama modern dünyada böyle bir değişim nasıl mümkün olabilir? Çileci veya dini idealin ne olduğunu sorduğumuz, bunu bu ideale sorduğumuz sürece, ahlak veya erdem onun yerine cevap vermek için öne çıkarlar. Erdem şöyle der: "Saldırdığınız şey benim, çünkü çileci idealden hareketle cevap veriyorum; evet dinde kötü şeyler vardır, ama iyi şeyler de vardır; bu iyiliği ben topladım, bu iyiyi ben istiyorum." Ve "bu erdem nedir, ne ister?" diye sorduğumuzda, aynı hikâye tekrarlanır. Hakikat öne çıkar ve şöyle der: "Erdemi isteyen benim, erdem adına cevap veriyorum. O benim annemdir, benim amacımdır. Erdeme götürmezsem ben hiçbir şeyim. Ama benim bir hiç olduğumu kim söyleyebilir?" Hakikatten ahlaka, ahlaktan dine katettiğimiz soybilimsel katmanlardan, evrim bahanesi altında bir kez daha hızla, başaşağı inmeye zorlanırız. Erdem din adına cevap verir, hakikat de erdem adına. Öyleyse hareketi devam ettirmek yeterlidir. Aynı zamanda atlama tahtamız olan çıkış noktamızı bulmadıkça yeniden aşağı derecelere indirilmeyiz: Hakikatin kendisi ne eleştirilmezdir, ne de tanrısal yasadır. Eleştiri, hakikatin kendisinin eleştirisi olmalıdır. "Hristiyan doğruculuğu, art arda ortaya çıkardığı çıkarımların, hükümlerin ardından, en korkunç çıkarımıyla, kendisine karşı dönecek hükmüyle son bulacaktır; ve de

76 *AS*, III, 27.

bu, 'Hakikat istencinin anlamı nedir?' sorusunu kendisine sorduğunda olacaktır. Ve, benim tanımadığım dostlarım (çünkü şimdiye dek hiç dostum olmadı), *işte kendi sorunuma yeniden dönüyorum:* Bizim için yaşamın anlamı, bizdeki bu hakikat istencinin kendisini sorun olarak fark etmesi değilse nedir? Kendisinin bilincine varan bir hakikat istenci, hiç kuşku yok ki, ahlakın da ölümü olacaktır: Yüz perdeden oluşan bu oyun, Avrupa'nın gelecek iki yüzyılı için ayrılmış bulunuyor; oyunlar arasında en korkuncu, fakat aynı zamanda umut açısından en verimlisi tüm oyunların..."[77] Büyük bir özenle yazılmış bu metinde, her terim tartılmıştır. "Art arda ortaya koyduğu çıkarımlar, hükümler", alçalan dereceleri ifade ederler: çileci idealden onun ahlaki biçimine, ahlaki bilinçten onun spekülatif biçimine. Ama "en korkunç çıkarımı" ve "kendine karşı dönecek hükmü" şu anlama gelir: Çileci idealin hakikat istenci dışında saklanacak bir yeri yoktur, onun yerine cevap verebilecek başka biri yoktur. Çıkarıma devam etmek, inmemiz istenilenden daha derine inmek yeterlidir. Burada çileci ideal çıplak bırakılmış, maskesi düşürülmüştür, rolünü oynayacak başka kimsesi yoktur. Ahlaklı ya da bilge kişiler ortadan kaybolmuşlardır. Sorunumuza geri döndük, ama aynı zamanda yukarı doğru çıkışı belirleyen noktadayız: başka türlü hissetme, ideali değiştirme ânı. Nietzsche hakikat istencinin çileci ya da ahlaki idealin yerini alması gerektiğini söylemiyor; tersine, hakikat istencini sorgulamanın (onu yorumlama ve değerlendirmenin), çileci idealin yerinin, başka idealler tarafından doldurulmasına, çileci idealin devam ettirilmesine engel olacağını söylüyor. Hakikat istencinin içinde çileci idealin sürekliliğini ifşa ettiğimizde, bu idealin sürekliliğinin koşulunu, en son maskesini ondan söküp almış oluruz. Ve bu anlamda bizler de, "doğrucular" ya da "bilgi arayıcıları"yız.[78] Ama çileci idealin yerini doldurmayız, onun yerinde hiçbir şey bırakmayız, o yeri yakmak isteriz, başka bir yerde başka bir ideal isteriz, başka bir bilme biçimi, başka bir hakikat kavramı, yani kendini doğrunun istencinde öngören bir hakikat değil, *bambaşka bir istenç* öngören bir hakikat.

---

77 *AS*, III, 27.

78 "Biz bilgi arayıcıları." Aynı şekilde, Nietzsche efendilerin, daha önceki anlamların dışında bir anlamda "doğrucu" insanlar olduklarını söyler: *AS*, I, 5.

Nietzsche sık sık bilgiyi, kendisini yaşamın karşıtı gibi gösterme, yaşamı ölçme ve yargılama, kendisini amaç olarak görme iddiasında olduğu için eleştirir. Daha *Trajedinin Doğuşu*'nda Sokratesçi altüst oluş bu biçimde belirir. Ve Nietzsche şunu söylemekten vazgeçmez: Önceleri yaşamın basit bir aracı olan bilgi, yaşamın amacı, yargıcı, en yüksek mercisi oldu.[79] Biz bu metinlerin önemini iyi değerlendirmeliyiz: Bilginin yaşama karşıtlığı, ve bilginin yaşamın yargıcı haline geldiği işlem sadece ve sadece belirtidir. Bilgi yaşama karşıttır, çünkü yaşamla çelişen bir yaşamı, bilginin kendisinde tipini korumanın ve onu zafere ulaştırmanın aracını bulan tepkisel bir yaşamı ifade eder. (Böylece bilgi yaşama, onu yapabildiğinden ayıran, hareket etmekten vazgeçiren ve ona hareket etmeyi yasaklayan yasalar koyar; yaşamı, neredeyse hayvanat bahçesindeki bir hayvan gibi, bilimsel olarak incelenebilir tepkilerin dar çerçevesinde tutar. Ama yaşamı ölçen, sınırlayan ve biçimlendiren bu bilgi, tamamen tepkisel bir yaşam biçimi üzerine, tepkisel bir yaşamın sınırları üzerine inşa edilmiştir.) – Öyleyse Nietzsche'nin belirtilerle yetinmeyip yorumlamaya başlayan diğer metinlerinin daha karmaşık olması bizi şaşırtmayacaktır. Nietzsche bilgiyi, kendi kendisini amaç olarak aldığı için değil, düşünceyi yaşamın hizmetinde basit bir araç haline getirdiği için eleştirir. Sokrates'i de kimi zaman, yaşamı bilginin hizmetine soktuğu için değil, düşünceyi yaşamın hizmetine soktuğu için eleştirir. "Sokrates'te düşünce yaşama hizmet eder, oysa ondan önceki bütün filozoflarda yaşam düşünceye hizmet ediyordu."[80] "Yaşam" sözcüğünün farklılıklarına duyarlı olunduğu sürece, bu iki tür metin arasında çelişki görülmez. Sokrates yaşamı bilginin hizmetine soktuğunda, burada yaşamın tamamının bu yüzden tepkisel hale geldiği anlaşılmalıdır; ama düşünceyi yaşamın hizmetine soktuğunda, yaşamın ve düşüncenin modeli haline gelen bu belirli tepkisel yaşam anlaşılmalıdır. "Bilgi" ile "düşünce" arasındaki ayrıma duyarlı olunduğunda ise, bu iki tür metin arasında daha da az çelişki görülecektir. (Burada da derin bir biçimde dönüştürülmüş, Kant'a karşı çevrilmiş Kantçı bir tema yok mudur?)

79 *Gİ*, I ve II.

80 *YTF*.

Bilgi yasakoyucu hale geldiğinde, en çok boyun eğen düşüncedir. Bilgi düşüncenin kendisidir, ama akla ve akılda ifade edilen her şeye boyun eğmiş düşüncedir. Öyleyse bilgi içgüdüsü düşüncedir, ama kendisine egemen olan ya da onu fetheden tepkisel kuvvetlerle ilişkisi içinde düşünce. Çünkü akılcı bilginin yaşama koyduğu sınırlarla, akılcı yaşamın düşünceye koyduğu sınırlar aynıdır; yaşamın bilgiye boyun eğmesiyle aynı anda düşünce de yaşama boyun eğer. Bu biçimde, akıl bazı sınırları aşmaktan bizi kimi zaman caydırır, kimi zaman ise o sınırları aşmamızı yasaklar: Çünkü bu yararsızdır (bilgi öngörmek için oradadır), çünkü bu kötü olacaktır (yaşam erdemli olmak için oradadır), çünkü bu imkânsızdır (hakikatin gerisinde görülecek ya da düşünülecek bir şey yoktur).[81] – Peki ama eleştiri, bilginin kendisinin eleştirisi olarak kavrandığında, düşünceye başka bir anlam verebilecek yeni kuvvetleri ifade etmez mi? Yaşamın yapabildiğinin sonuna dek giden bir düşünce, yaşamı yapabildiğinin sonuna dek götüren bir düşünce. Yaşama karşıt bir bilgi yerine, yaşamı *olumlayan* bir düşünce. Böylece yaşam düşüncenin etkin kuvveti, düşünce de yaşamın olumlayıcı gücü olurdu. İkisi de aynı yönde, birbirlerini sürükleyerek ve sınırları aşarak, işitilmemiş bir yaratımın çabasında adım adım birlikte ilerlerlerdi. Düşünmek şu anlama gelirdi: *keşfetmek, farklı yaşam imkânları yaratmak.* "Zorlukların mucizeye dayandığı yaşamlar vardır: Bunlar düşünürlerin yaşamlarıdır. Ve onlar hakkında bize anlatılanlara kulak kabartmak gerekir, çünkü orada, yalnızca anlatısının bile bize neşe ve kuvvet verdiği, ardıllarının yaşamlarına ışık saçan yaşam imkânları keşfedilir. Burada en az büyük denizcilerin yaşamlarındaki kadar keşif, düşünce, cesaret, umutsuzluk ve umut vardır. Ve aslında, bunlar da yaşamın en saklı ve en tekinsiz alanlarına yapılmış keşif yolculuklarıdır. Bu yaşamlarda şaşırtıcı olan, biri bir taraftan, diğeri öbür taraftan çeken iki düşman içgüdünün aynı boyunduruk altında yürümeye zorlanmasıdır: Bilgiye yönelen içgüdü, insanın yaşamaya alıştığı toprağı terk etmeye ve kendini belirsizliğe fırlatmaya zorlanır; yaşama yönelen içgüdü ise sürekli yerleşecek yeni

81 Daha *Trajedinin Doğuşu*'ndan itibaren Apollon bu biçimde belirir: Bireylerin etrafına sınırlar çizer, "onlara, kendini tanıma ve ölçülülükle ilgili öğütlerinde bunların evrensel ve kutsal yasalar olduklarını hatırlatır" (*TD*, 9).

yerler aramaya zorlanır."[82] Başka türlü söylenirse: Yaşam bilginin ona çizdiği sınırları aşar, ama düşünce de yaşamın ona çizdiği sınırları aşar. Düşünce bir *ratio* [akıl] olmaktan, yaşam da bir tepki olmaktan çıkar. Düşünür böylece düşünceyle yaşamın güzel yakınlığını ifade eder: Düşünceyi etkin bir şey haline getiren yaşam, yaşamı olumlu bir şey haline getiren düşünce. Nietzsche'de genel olarak bu yakınlık yalnızca Sokrates öncesi giz olarak değil, aynı zamanda sanatın özü olarak belirir.

*14. Sanat*

Nietzsche'nin sanat kavrayışı trajik bir kavrayıştır. Hem çok eski, hem de geleceğe ait oldukları düşünülmesi gereken iki ilkeye dayanır. Öncelikle, sanat "yansız bir işlem"in tersidir: İyileştirmez, yatıştırmaz, yüceltmez, yansızlaştırmaz, arzuyu, içgüdüyü ya da istenci "askıya almaz". Tersine sanat, "güç istencinin uyarıcısı", "istencin teşvikçisi"dir. Bu ilkenin eleştirel anlamını hemen anlarız: Sanatın bütün tepkisel kavrayışlarını reddeder. Aristoteles trajediyi tıbbi bir arınma[83] ya da ahlaki bir yüceltme olarak anlarken, ona tepkisel kuvvetlerin çıkarıyla karışan bir çıkar atfediyordu. Kant güzeli her türlü çıkardan, hatta ahlaki çıkardan bile ayırırken, giderek yeteneğini kaybeden, sanata yansız bir biçimde bakan bir izleyicinin tepkilerinin bakış açılarından bakar. Schopenhauer yansızlık kuramını geliştirirken kişisel bir deneyimi genelleştirdiğini itiraf eder: Sporun kimileri üzerindeki etkisi gibi, sanatın cinselliğini yatıştırıcı etkide bulunduğu bir delikanlının deneyimi.[84] Nietzsche'nin sorusu kendini her zamankinden de daha fazla dayatıyor: Kim güzele yansız bir biçimde bakar? Sanat her zaman, giderek daha az sanatçı haline gelen izleyicinin bakış açısından yargılanır. Nietzsche bir yaratma estetiği, Pygmalion estetiği talep eder. Fakat tam da bu yeni bakış açısından bakıldığında neden sanat güç istencinin uyarıcısı olarak belirmektedir? Neden amaca, gerekçeye ya da temsile ihtiyaç duymayan

82 *YTF.*

83 Aristoteles'teki *Katharsis,* ilk anlamında vücuttaki istenmeyen maddelerin dışarı atılmasını ifade ediyordu. Bugün kullanılan "arınma" anlamı buradan geliyor. *(ç.n.)*

84 *AS,* III, 6.

güç istencinin bir uyarıcıya ihtiyacı vardır? Çünkü o kendisini yalnızca etkin kuvvetlerle, etkin bir yaşamla ilişki içinde olduğu zaman olumlu olarak ortaya koyabilir. Olumlama, etkin bir yaşamı kendi koşulu ve eşlikçisi olarak varsayan bir düşüncenin ürünüdür. Nietzsche'ye göre, bir sanatçının yaşamının anlamı henüz anlaşılmadı: bu yaşamın, sanat eserinin kendisinde bulunan olumlamayı uyarmaya yarayan etkinliği, sanatçının sanatçı olarak güç istenci.

Sanatın ikinci ilkesi şudur: Sanat yanlışın en yüksek gücüdür, "hata olarak dünya"yı ülküleştirir, yalanı kutlar, aldatma istencini üstün bir ideal haline getirir.[85] Bu ikinci ilke bir anlamda birincinin karşılığıdır: Yaşamda etkin olan ancak daha derin bir olumlamayla gerçekleşebilir. Yaşamın etkinliği yanlışın bir gücü gibidir; kandırmak, saklamak, büyülemek, baştan çıkarmak. Ama gerçekleşmesi için, yanlışın bu gücünün seçilmesi, güçlendirilmesi ya da yinelenmesi, daha yüksek bir güce yükseltilmesi gerekir. Yanlışın gücü bir aldatma *istenci*ne, çileci idealle rekabet edebilecek ve başarıyla ona karşı koyabilecek tek sanatsal istence taşınmalıdır.[86] Sanat tam olarak yanlışı bu en yüksek olumlu güce yükselten yalanlar üretir; aldatma istencini, kendini yanlışın gücünde olumlayan bir şeye dönüştürür. *Görünüm* sanatçı için artık bu dünyada gerçeğin olumsuzlanması değil, bu seçim, bu düzeltme, bu yineleme, bu olumlamadır.[87] O zaman belki de hakikat yeni bir anlam kazanır. Hakikat görünümdür. Hakikat gücün gerçekleşmesi, en yüksek güce yükselmedir. Nietzsche'de, "biz sanatçılar" = "biz bilgi ya da hakikat arayıcıları" = "biz yeni yaşam imkânlarının kâşifleri".

---

85 *Gİ*, Önsöz taslağı, 6: "Kendinde şey olarak dünya değil (bu boştur, anlamdan yoksundur ve Homerosçu bir kahkahaya layıktır); hata olarak dünya anlam bakımından o kadar zengin, derin ve muhteşemdir ki." – *Gİ*, I, 453: "Sanat bize hakikatten dolayı ölmemizi engellemek için verilmiştir." – *AS*, III, 25: "Sanat, *yalanı* kutlayarak ve *aldatma istencini* rahat vicdanın tarafına koyarak, çileci ideale bilimin olduğundan daha fazla karşıttır."

86 *AS*, III, 25.

87 *PA*, "Felsefede Akıl", 6: "Burada *görünüm* bir kez daha tekrarlanan gerçeklik anlamına gelir, yalnızca seçilmiş, yinelenmiş, düzeltilmiştir... Trajik sanatçı kötümser *değildir* – o, sorunsal ve kendi içinde korkunç olan her şeye hemen *Evet* diyendir, o Dionysosçudur."

Düşüncenin dogmatik imgesi üç temel tezde belirir: 1) Bize düşünürün düşünür olarak *doğruyu* sevdiği ve istediği (düşünürün doğruculuğu); düşüncenin düşünce olarak ve biçim bakımından doğruya sahip olduğu ya da onu içerdiği (idenin doğuştanlığı, kavramların *a priori* özelliği); düşüncenin bir yetinin doğal uygulaması olduğu, yani doğrulukla düşünmek için "gerçekten" düşünmenin yeterli olduğu (düşüncenin şaşmaz doğası, evrensel olarak paylaşılan sağduyu) söylenir. 2) Aynı zamanda bize düşüncenin dışındaki kuvvetler (beden, arzular, duyusal çıkarlar) tarafından hakikatten saptırıldığımız söylenir. Yalnızca düşünen varlıklar olmadığımız için hata yapar, yanlışı doğru diye kabul ederiz. *Hata:* Düşünce olarak düşüncenin içinde, düşünceye karşıt dış kuvvetlerin tek etkisi bu olurdu. 3) Son olarak, bize iyi düşünmek için, gerçekten düşünmek için bir *yöntem*in yeterli olduğu söylenir. Yöntem, onun yardımıyla düşüncenin doğasına ulaştığımız, bu doğaya dahil olduğumuz ve sayesinde düşünceyi yolundan çıkarıp bizi meşgul eden yabancı kuvvetlerin etkisinden kurtulduğumuz bir yapaylıktır. Yöntemle hatadan kurtuluruz. Yöntemi uygularsak mekânın ve zamanın önemi yoktur: Yöntem bizi "her zaman ve her yerde geçerli olanın" alanına sokar.

Düşüncenin bu imgesinde en ilginç olan taraf, hakikatin soyut bir evrensellik olarak kavranma biçimidir. Asla düşünceyi *oluşturan* gerçek kuvvetlere gönderme yapılmaz; asla düşüncenin kendisi *düşünce olarak* gerektirdiği gerçek kuvvetlerle ilişkilendirilmez. Asla hakikat önvarsaydığı şeyle ilişkilendirilmez. Oysa hakikat olmadan önce bir anlamın ya da bir değerin gerçekleşmesi olmayan hiçbir hakikat yoktur. Hakikat kavram olarak tamamen belirsizdir. Her şey düşündüğümüz şeyin anlamına ve değerine bağlıdır. Hak ettiğimiz hakikatler, her zaman tasarladığımız şeyin anlamı ve inandığımız şeyin değeri ölçüsündedirler. Çünkü düşünülebilir ya da düşünülmüş bir anlam, düşüncenin içinde ona tekabül eden kuvvetler düşüncenin dışında bir şeyleri ele geçirdikleri, onlara egemen oldukları ölçüde her zaman gerçekleşmiştir. Düşüncenin hiçbir zaman kendisinden hareketle düşünmediği, ya da doğruyu kendisinden hareketle bulmadığı açıktır. Bir düşüncenin doğruluğu, onu başka bir şey yerine bu şeyi düşünmeye iten kuvvetler ya da güç açısından değerlendirilmeli ve yorumlanmalıdır. Bize

"sadece" hakikatten bahsedildiğinde, kendinde, kendi için, hatta bizim için olduğu haliyle hakikatten bahsedildiğinde, bu hakikatin düşüncesinin ardında hangi kuvvetlerin gizlendiğini, yani anlamının ve değerinin ne olduğunu sormalıyız. Şaşırtıcı bir olgu: Soyut evrensellik olarak kavranmış hakikatin, *saf bilim* olarak kavranmış düşüncenin asla kimseye bir zararı dokunmamıştır. Gerçek şu ki, kurulu düzen ve yürürlükteki değerler en büyük desteklerini her zaman ondan alırlar. "Hakikat bütün kurulu iktidarlara, kimseye hiçbir zarar vermeyeceğini, çünkü sonuç itibariyle 'saf bilim' olduğunu sürekli garanti eden, rahatına düşkün safdil bir yaratık gibi görünür."[88] İşte düşüncenin dogmatik imgesinin sakladığı şey: Düşünceyi saf bilim olarak belirleyen kurulu kuvvetlerin çalışması, kendilerini, ideal olarak kendi içinde olduğu haliyle hakikatte ifade eden kurulu güçlerin çalışması. Leibniz'in ilginç beyanı hâlâ ağır basar felsefede: "Mevcut duyguları altüst etmeden" yeni hakikatler üretmek. Ve Kant'tan Hegel'e kadar, filozofun son tahlilde son derece medeni ve dindar, kültürün amaçlarıyla dinin, ahlakın ya da devletin iyiliklerini birbirine karıştırmayı seven bir kişilik olduğunu gördük. Bilim kendine eleştiri adını verdi, çünkü dünyanın güçlerini kendi önüne serip karşılaştırıyordu, ama yalnızca bu güçlere borçlu olduğu şeyi vermek için: kendinde, kendi için veya bizim için olduğu haliyle hakikatin tasdik edilmesi.[89]

Düşüncenin bir yeni imgesi öncelikle şu anlama gelir: Doğru, düşüncenin temel öğesi değildir. Düşüncenin temel öğesi anlam ve değerdir. Düşüncenin kategorileri yanlış ile doğru değil, düşüncenin kendisine egemen olan kuvvetlerin doğasına göre *soylu ile bayağı, yüksek ile alçaktır.* Doğrudan olduğu gibi yanlıştan da hak ettiğimiz payı alırız: Alçaklığın hakikatleri, kölenin hakikatleri vardır. Tersine, en yüksek düşüncelerimiz yanlıştan paylarını alırlar; dahası, yanlışı yüksek bir güç, sanat eserinde kendi gerçekleşmesini, doğrulanmasını, doğru-oluşunu bulan olumlu ve sanatçı bir güç haline getirmekten vazgeçmezler.[90] Buradan ikinci bir sonuç

88 *ÇA*, II, "Eğitimci Schopenhauer", 3.

89 *ÇA*, II, "Eğitimci Schopenhauer", 3, 4, 8.

90 *İİ*, 146: "Hakikatin kavranması söz konusu olduğunda, sanatçı düşünürden daha zayıf bir ahlaka sahiptir; sanatçı yaşama getirdiği görkemli yorumların elinden alınmasına izin vermeyecektir."

çıkar: Düşüncenin olumsuz hali hata değildir. Felsefede hata kavramının yaygınlaşması, dogmatik imgenin süregelişinin izidir. Bu imgeye göre, düşünceye karşıt olan her şeyin düşünceye tek etkisi şudur: Onu hataya sürüklemek. O halde hata kavramı ilkesel olarak düşüncenin başına gelebilecek en kötü şeyi ifade eder, yani doğrudan ayrılmış bir düşüncenin halini. Nietzsche burada da sorunu *ilkesel olarak* ortaya konduğu biçimde kabul eder. Fakat tam da filozofların hatayı ortaya koymak için başvurdukları örneklerin ciddiyetsizliği (Theodoros ile karşılaşıldığında "merhaba Theaitetos" demek, 3 + 2 = 6 demek), bu hata kavramının zaten yalnızca çocuksu, yapay ya da gülünç olan durumların genelleştirilmesi olduğunu göstermeye yeter. Okuldaki küçük çocuk dışında kim 3 + 2 = 6 der? Miyop ya da dalgın dışında kim "merhaba Theaitetos" der? Yetişkin ve dikkatli düşüncenin başka düşmanları vardır: Başka bir biçimde derin olan olumsuz durumlar. Aptallık düşünce olarak düşüncenin bir yapısıdır: Bir yanılma biçimi değildir, ilkesel olarak düşüncenin anlamsızlığını ifade eder. Aptallık bir hata ya da bir hatalar örgüsü değildir. Baştan aşağı hakikatlerden kurulmuş budala düşüncelerin, budala söylemlerin olduğunu biliyoruz; ama bu hakikatler alçaktır; alçak, ağır ve kurşundan bir ruhun hakikatleri. *Aptallık, ve daha derin olarak, belirtisi olduğu şey şudur: alçak bir düşünme biçimi.* İşte tepkisel kuvvetlerin egemen olduğu bir ruhun durumunu ilkesel olarak ifade eden şey. Aptal düşünce, hakikatte olduğu gibi hatada da, yalnızca en alçak olanı bulur; kölenin zaferini, bayağı değerlerin saltanatını veya kurulu bir düzenin gücünü ifade eden alçak hatalar ve alçak hakikatler bulur. Çağıyla kavga eden Nietzsche ifşa etmekten vazgeçmez: "Bunu demek için, bunu düşünmek için alçak olmak gerekir!"

Hakikat kavramı yalnızca çoğulcu bir tipolojiye göre belirlenir. Ve tipoloji, bir topolojiyle başlar. Söz konusu olan, belirli hakikat ve hataların hangi *bölgeye* ait olduklarını, *tiplerinin* ne olduğunu, onları tasarlayanın ve ifade edenin *kim* olduğunu bilmektir. Hakikati alçağın, yanlışı da yükseğin sınavına tabi tutmak: Gerçekten eleştirel amaç ve "hakikat"in içinde yolunu bulmanın tek yolu budur. Birisi felsefenin ne işe yaradığını sorduğunda cevap saldırgan olmalıdır, çünkü soru ironik ve iğneleyici olmaya çalışır. Felsefe devletin ya da Kilise'nin işine yaramaz, onların başka dertleri vardır. Felsefe hiçbir kurulu güce hizmet etmez. Felsefe *üzmeye* yarar. Kimseyi üzmeyen, kimseyi rahatsız etmeyen bir felsefe, felsefe değildir. Aptallığa

zarar vermeye, aptallığı utanılacak bir şey haline getirmeye yarar.[91] Şundan başka bir kullanımı yoktur felsefenin: Düşüncenin alçaklığının bütün biçimlerini ifşa etmek. Felsefe dışında, kaynağı ve amacı ne olursa olsun bütün aldatmaların eleştirisini üstlenen başka bir alan var mıdır? Tepkisel kuvvetlerin zafer kazanmalarını sağlayan bütün kurguları ifşa etmek. Aldatmacada, mağdurlarla faillerin şaşırtıcı ortaklığını oluşturan bu alçaklık ve aptallık karışımını ifşa etmek. Sonunda, düşünceyi saldırgan, etkin ve olumlu bir şey haline getirmek. Kültürün amaçlarını devletin, ahlakın veya dinin çıkarlarıyla karıştırmayan özgür insanlar yaratmak. Düşüncenin yerine geçen hınçla, vicdan azabıyla mücadele etmek. Olumsuzu ve onun sahte prestijlerini yenmek. Felsefe dışında kimin bundan çıkarı vardır? Eleştiri olarak felsefe, bize en olumlu halini gösterir: aldatmacaları bozma uğraşı. Ve bu alanda felsefenin başarısızlığını ilan etmek için acele edilmemelidir. Aptallık ve alçaklık, ne kadar çok olurlarsa olsunlar, eğer her dönemde onları gitmek istedikleri denli uzağa gitmekten alıkoyan, sadece sözle de olsa olmak istedikleri kadar aptal ve alçak olmalarını yasaklayan biraz felsefe olmasaydı daha da çoğalırlardı. Onların bazı aşırılıkları yasaklanmıştır, ama felsefe değilse kim yasaklar bunu? Onları kendilerini gizlemeye, soylu ve akıllı tavırlar, düşünür tavırları takınmaya zorlayan kimdir? Tabii, yalnızca felsefeye ait olan bir aldatmaca, göz boyama da vardır; düşüncenin dogmatik imgesiyle eleştirinin karikatürü bunun örnekleridir. Ama felsefenin aldatmacası, felsefe aldatmaları bozma rolünü reddedip kurulu güçlere dahil olmaya başladığında ortaya çıkar: Aptallığa zarar vermeyi, alçaklığı ifşa etmeyi reddettiğinde. Bugünkü filozofların *kuyruklu yıldızlar*[92] haline gelmiş olduğu doğrudur, der Nietzsche. Fakat Lucretius'tan 18. yüzyıl filozoflarına, bu kuyruklu yıldızları incelememiz, mümkünse onları

---

91 *ÇA*, II, "Eğitimci Schopenhauer", 8: "Önünde bir filozofu övdüklerinde Diogenes karşı çıkar: 'Onda bu kadar büyük ne var, o ki kendini bu kadar zaman hiç kimseyi *üzmeden* felsefeye vermiş?' Aslında üniversite felsefesinin mezar taşına şöyle yazmak gerekirdi: 'Kimseyi üzmemiştir.'" – *ŞB*, 328: Eski filozoflar aptallık konusunda öğüt verirler, "burada bu öğüdün egoizme karşı verilmiş öğütten daha iyi olup olmadığını sormuyoruz; kesin olan, onun aptallığın gönül rahatlığını ortadan kaldırdığıdır: Bu felsefeciler aptallığa *zarar* verdiler".

92 *YTF.* – *ÇA*, II, "Eğitimci Schopenhauer", 7: "Doğa felsefeyi insanlığa bir ok olarak fırlatır; hedef almaz, ama okun bir yerde takılı kalacağını umut eder."

takip etmemiz, ve olağanüstü yollarını yeniden bulmamız gerekir. Kuyruklu yıldız-filozoflar çoğulculuğu bir düşünme sanatı, eleştirel bir sanat haline getirmeyi bildiler. İnsanlara, vicdan azaplarının ve hınçlarının ardında saklanan şeyleri söylemeyi bildiler. Kurulu değer ve güçlerin karşısına en azından özgür bir insanın imgesini koymayı bildiler. Lucretius'tan sonra, "felsefe neye yarar" diye sormak mümkün müdür hâlâ?

Mümkündür, çünkü filozof imgesi sürekli karanlıklaşmıştır. Bilgeliğin sadece dostu olan, belirsiz bir anlamda dostu olan, yani bilge-karşıtı, varlığını sürdürmek için bilge kılığına girmek zorunda olan filozof, bilgeye dönüştürülmüştür. Hakikati, Dionysos kadar parçalanmış biçimde tamamladığı en zor sınava, anlam ve değer sınavına tabi tutan filozof, hakikatin dostuna dönüştürülmüştür. Filozofun imgesi gereken bütün kılık değiştirmelerle karanlıklaşmıştır; ama aynı zamanda filozofu dinin, devletin filozofuna dönüştüren, kurulu değerlerin koleksiyoncusu, tarihin memuru haline getiren ihanetlerle de karanlıklaşmıştır. Filozofun özgün imgesi, onu belirli bir zaman için, kendi çağında canlandırmayı bilenden sonra ayakta kalamaz. Onun, sonraki çağda yeniden ele alınması, canlandırılması, yeni bir etkinlik alanı bulması gerekir. Eğer felsefenin eleştirel ihtiyacı her çağda etkin bir biçimde yeniden ele alınmazsa, felsefe ve onunla beraber filozofun ve özgür insanın imgesi ölür. Aptallık ve alçaklık durmadan yeni ittifaklar oluştururlar. Aptallık ve alçaklık her zaman bizim zamanımıza, çağdaşlarımıza aittir; bizim aptallık ve alçaklığımızdır.[93] Zamandışı olan hata kavramından farklı olarak, alçaklık zamandan, yani şimdinin bu taşınmasından, içinde canlandığı ve hareket ettiği bu güncellikten ayrılmaz. İşte bu yüzden felsefenin zamanla temel bir ilişkisi vardır: Her zaman kendi zamanına karşı ve güncel dünyanın eleştirmeni olan filozof, sonsuz ya da tarihsel değil, güncel olmayan ve çağa aykırı kavramlar yaratır. Felsefenin içinde kendini gerçekleştirdiği karşıtlık, güncel olmayanla güncel olanın, çağa aykırı olanla zamanımız arasındaki karşıtlıktır.[94] Ve çağa aykırı olanda, tarihsel ve sonsuz hakikatlerin toplamından daha dayanıklı hakikatler

93 *D*, 38: "Geçmiş karşısında bütün öngörülü kişiler gibi büyük bir hoşgörü taşırım, yani geniş yürekli bir kendini dizginleme... Oysa, yeni zamanlara, bizim zamanımıza adım atar atmaz, duygum tersyüz olur, dayanamaz, patlar."

94 *ÇA*, I, "Tarihsel Çalışmaların Yararları ve Zararları", Giriş.

vardır: gelecek zamanın hakikatleri. Etkin bir biçimde düşünmek, "yani güncel olmayan bir biçimde, öyleyse zamana karşı ve böylelikle zamana dair düşünmek, – umarım – gelecek bir zamanın lehine düşünmektir".[95] Birbiri ardına gelen filozofların zinciri, bilgelerin sonsuz zinciri ya da tarihin zinciri değil, kırılmış bir zincir, kuyruklu yıldızların art arda gelişi, ne katettikleri göğün sonsuzluğuna, ne de üzerinden geçtikleri toprakların tarihselliğine indirgenen devamsızlıkları ve tekrarlarıdır. Ne sonsuz felsefe, ne de tarihsel felsefe vardır. Felsefenin sonsuzluğu ve tarihselliği şu noktaya gelir: Felsefe, her zaman çağa aykırı, her çağ için aykırıdır.

Düşünceyi anlamın ve değerin öğesine yerleştirerek, etkin düşünceyi aptallığın ve alçaklığın bir eleştirisi haline getirerek, Nietzsche düşüncenin yeni bir imgesini önerir. Düşünce, asla doğal bir yetinin uygulanması değildir. Düşünce asla yalnız başına ve kendiliğinden düşünmez; onun dışında kalıyormuş gibi görünen kuvvetler onu yalnızca rahatsız etmezler. Düşünmek, düşünceye egemen olan kuvvetlere bağlıdır. Düşüncemiz tepkisel kuvvetler tarafından işgal edildiği, anlamını tepkisel kuvvetlerde bulduğu sürece, henüz düşünmediğimizi itiraf etmemiz gerekir. Düşünmek, düşüncenin etkinliğini ifade eder; fakat düşüncenin kendine göre etkisiz olma biçimleri vardır, bütün kuvvetiyle bunun için çaba gösterebilir. Tepkisel kuvvetlerin zafer kazanmasının aracı olan kurgular düşüncenin en *alçak* noktasını oluştururlar; düşüncenin etkisiz kaldığı ve düşünmemekle uğraştığı biçimi. Heidegger, "henüz düşünmüyoruz" dediğinde, bu izleğin bir kaynağı da Nietzsche'dedir. Düşünceyi etkin, mutlak olarak etkin bir şey haline getirmeye yetkin kuvvetleri, onu bir olumlama haline getirmeye yetkin gücü bekliyoruz. Etkinlik olarak düşünmek, her zaman düşüncenin ikinci bir gücüdür; doğal bir yetinin uygulaması değil, düşüncenin kendi içinde, kendisi için olağanüstü bir olay. Düşünmek, düşüncenin n'inci gücüdür. Ama bu güce yükselebilmesi, "hafif", "olumlu" ve "dansçı" olması gerekir. Fakat eğer kuvvetler onun üzerinde bir şiddet uygulamazlarsa asla bu güce ulaşamaz. O, düşünce olmaktan çıkmaksızın, üzerinde bir şiddetin uygulanması, bir gücün onu *düşünmeye zorlaması,* bir etkin-oluşun içine atması gerekir. Bu zorlama, bu terbiye etme, Nietzsche'nin "Kültür" olarak adlandırdığı şeydir. Nietzsche için kültür temel olarak terbiye etme ve

95 *ÇA*, II, "Eğitimci Schopenhauer", 3-4.

seçimdir.[96] Düşünceye, onu etkin ve olumlu bir şey yapmak için egemen olan kuvvetlerin şiddetini ifade eder. Bu kültür kavramım anlamak için, öncelikle onun hangi bakımlardan yöntemin karşıtı olduğunu anlamalıyız. Yöntem her zaman düşünürün iyi niyetini, "önceden düşünülmüş bir kararı" öngörür. Kültür, tersine, düşüncenin maruz kaldığı bir şiddettir, düşüncenin seçici kuvvetlerin etkisi altında oluşumudur, düşünürün bütün bilinçdışını devreye sokan bir terbiye etmedir. Yunanlar yöntemden değil, *paideia*'dan[97] söz ediyorlardı; düşüncenin bir iyi niyetten ötürü değil, onu düşünmeye zorlamak için üzerinde uygulanan kuvvetlerden ötürü düşündüğünü biliyorlardı. Platon bile düşünmeye zorlayanla, düşünceyi etkisiz bırakanın ayrımını yapıyordu: Mağara mitinde, *paideia*'yı, mağaradan çıkmak ya da mağaraya geri dönmek için tutsağın maruz kaldığı şiddete bağımlı kılar.[98] Nietzsche'nin ünlü metinlerde bulduğu, Yunanlara ait bu "kültürün seçici şiddeti" düşüncesidir. "Eski cezai düzenlemelerimiz düşünüldüğünde, yeryüzünde düşünür bir millet oluşturmanın ne kadar zor olduğu anlaşılacaktır": Azap bile gereklidir. "Düşünmeyi öğrenmek: Bizim okullarımızda bu kavram tamamen unutuldu." "Ne kadar garip gözükürse gözüksün, özgürlük, incelik, gözüpeklik, dans ve kendinden eminlik adına varolan ve şimdiye dek varolmuş her şey, ancak keyfi yasaların zorbalığı altında ortaya çıkmıştır."[99]

Ve, tabii ki, bu metinlerde ironi vardır: Nietzsche'nin sözünü ettiği "düşünür millet", Yunan milleti değil, Alman milletidir. Peki ironi nerede? Düşüncenin yalnızca ona şiddet gösteren kuvvetlerin etkinliği altında düşünmesinde *değil*. Şiddetli bir terbiye etme olarak

---

96 *ÇA*, II, "Eğitimci Schopenhauer", 6. – *Gİ*, IV.

97 Eğitim. *(ç.n.)*

98 Platon, *Devlet*, VII: Bkz. yalnızca mağara miti değil, aynı zamanda "parmaklar" üzerine ünlü bölümler (düşünmeye zorlayanla düşünmeye zorlamayan arasındaki ayrım). Platon burada diğer metinlerde belirenden çok farklı bir düşünce geliştirir. Bu diğer metinler bize dogmatik bir kavrayış sunarlar: Doğrunun, güzelin, iyinin sevgisi ve arzusu olarak düşünce. Platon'da, ikincisi özellikle Sokratesçi olan, düşüncenin bu iki imgesini birbirine zıt olarak düşünmek gerekmez mi? Nietzsche'nin "Sokrates'siz Platon'un özelliklerini göstermeyi" öğütlerken söylemek istediği böyle bir şey değil midir? (Bkz. *YTF*)

99 *AS*, II, 3. – *PA*, "Almanların Kaybetmekte Olduğu", 7. – *İVK*, 188.

kültür fikrinde de *değil.* İroni daha çok kültürün oluşu hakkındaki bir endişede belirir. Yunanlar gibi başlayıp, sonu Almanlar gibi olmak. Çok sayıda garip metinde, Nietzsche Dionysos veya Ariadne'nin bu hayal kırıklığını gösterir: Bir Yunan isterken karşısında bir Alman bulmak.[100] Kültürün cinsil [*générique*] etkinliğinin bir son amacı vardır: Sanatçıyı, filozofu oluşturmak.[101] Tüm seçici şiddetinin amacı budur: "Şu anda, erekselliğinin bir devletin çıkarından daha yükseğe taşıdığı bir insan türü ile ilgileniyorum."[102] Kilise ve devletlerin kültürel etkinlikleri, daha ziyade kültürün kendisinin uzun şehitlik listesini oluştururlar. Ve bir devlet kültürü teşvik ettiğinde, "onu yalnızca kendini teşvik etmek için eder, asla kendi yararından ve varlığından daha üstün bir amaç olduğunu tahayyül etmez". Buna rağmen, diğer taraftan kültürel etkinlikle devlet yararının karıştırılması gerçek bir şeye dayanır. Etkin kuvvetlerin kültürel çalışması her an anlamından saptırılma tehlikesi altındadır: Tam olarak tepkisel kuvvetlerin tarafına geçtiği olur. Kilise veya devletin, kültürün bu şiddetini kendi amaçlarını gerçekleştirmek için kullandıkları olur. Tepkisel kuvvetlerin, bu şiddeti kültürden çevirip kendisi tepkisel olan bir kuvvet, daha da aptallaştırmanın, düşünceyi alçaltmanın bir aracı haline getirdikleri olur. Kültürün şiddetini kendi şiddetleriyle, kendi kuvvetleriyle karıştırdıkları olur.[103] Nietzsche bu süreci "kültürün yozlaşması" olarak adlandırır. Bunun, hangi neden ve araçlarla, hangi ölçüde önlenebilir, hangi ölçüde önlenemez olduğunu daha sonra göreceğiz. Ne olursa olsun, bu konuda Nietzsche kültürün belirsizliğini vurgular: Kültür, Yunan başlamışken Alman olur...

---

100 Bkz. a) *Gİ*, II, 226: "O sırada Ariadne'nin sabrı taştı: 'Fakat beyefendi, Almancayı bir domuz gibi konuşuyorsunuz!' – Almanca, dedim sakince, bu yalnızca Almanca..."; b) *GG*, Giriş taslağı, 10: "Uzun süredir tanıdığım Tanrı önümde belirdi ve şöyle dedi: 'Seni fare kovalayan, ne diye geldin buraya? Sen ki yarı Cizvit, yarı müzisyen, neredeyse bir Almansın?'"; c) Aynı zamanda eşsiz güzellikteki "Ariadne'nin Yakınması" şiirinin de Zerdüşt'te *Büyücü*'ye atfedildiği de hatırlanacaktır; ama büyücü bir aldatıcı, kültürün bir "kalpazan"ıdır.

101 *ÇA*, II, "Eğitimci Schopenhauer", 8.

102 *ÇA*, II, "Eğitimci Schopenhauer", 4.

103 *ÇA*, II, "Eğitimci Schopenhauer", 6.

Bu, bir kez daha düşüncenin yeni imgesinin ne denli karmaşık kuvvet ilişkileri içerdiğini gösterir. Düşünce kuramı, kuvvetlerin bir tipolojisine bağlıdır. Ve burada da, tipoloji bir topolojiden yola çıkar. Düşünmek, birtakım koordinatlara bağlıdır. Varoluşumuzu taşıdığımız yere, uyanık olduğumuz saate, yakınlık kurduğumuz öğeye göre hak ettiğimiz hakikatler vardır. Hakikatin kuyudan çıktığı düşüncesi kadar yanlış bir düşünce yoktur.[104] Her hakikat, bir öğenin, bir saatin ve bir yerin hakikatidir: Minotauros labirentten çıkmaz.[105] Düşündüren hakikatlerin olduğu, düşünceyi etkin ve olumlu bir şey haline getiren kuvvetlerin işlediği yere gitmeye zorlanmadıkça düşünmeyeceğiz. Bir yöntem değil, bir *paideia,* bir eğitim, bir kültür. Yöntem genel olarak bizim için şu ya da bu yere gitmekten kaçınmanın, ya da çıkış olanağını bulmanın aracıdır (labirentteki ip). "Ve biz, ısrarla rica ediyoruz sizden, o ipe asm kendinizi!" Nietzsche şöyle der: Bir düşünürün yaşamını tarif etmek için üç anekdot yeter.[106] Kuşkusuz biri yer, biri saat, biri de öğe için. Yaşamda anekdot, düşüncedeki aforizma gibidir: yorumlanacak bir şey. Empedokles ve yanardağı, işte bir düşünür anekdotu. Tepelerin doruğu ve mağara, labirent; geceyarısı-öğle; hava, alcyon kuşu öğesi, ve aynı zamanda yeraltı öğesi. En yüksek ve en derin hakikatlerin yaşadıkları ve yükseldikleri en uç yerlere, en uç saatlere gitmek bize kalmıştır. Düşüncenin bölgeleri tropikal insanın bulunduğu tropikal bölgelerdir. Yoksa ılık bölgeler, ahlaki, yöntemli ve ölçülü insan değil.[107]

---

104 Fransızcada, hakikatin bulunmasının güç bir iş olduğunu belirten *"La vérité est au fond du puits"* (Hakikat kuyunun dibindedir) atasözüne gönderme. *(ç.n.)*

105 *Gİ*, III, 408.

106 *YTF.*

107 *İVK*, 197.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

# HINÇTAN VİCDAN AZABINA

## *1. Tepki ve Hınç*

Normal veya sağlıklı durumda, tepkisel kuvvetlerin rolü her zaman eylemi sınırlamaktır. Etkilerine tabi kaldığımız bir başka eylem uyarınca, onu böler, geciktirir veya engellerler. Fakat bunun tersine, etkin kuvvetler yaratımı tetiklerler: Onu, hızlı ve belirli bir uyum hedefi için, seçilmiş bir anda, uygun bir zamanda, belirlenmiş bir yöne doğru fırlatırlar. *Karşı saldırı* böyle oluşur. Nietzsche de böylelikle "Gerçek tepki, etkininkidir" diyebilir.[1] Etkin tip, bu anlamda, yalnızca etkin kuvvetler içeren bir tip değildir; etkiyi geciktiren bir tepkiyle, tepkiyi deviren bir etki arasındaki "normal" ilişkiyi ifade eder. Efendi, tekrar-etkide-bulunmak anlamında tepkide bulunandır, bunun nedeni tam da tepkilerini harekete geçirmesidir.[2] Öyleyse etkin tip tepkisel kuvvetleri kapsar, ama tepkisel kuvvetlerin itaat etme ve hareket ettirilme gücüyle tanımlandıkları bir durumda. Etkin tip, etkin kuvvetlerle tepkisel kuvvetler arasında, tepkisel kuvvetlerin hareket ettirildiği bir ilişkiyi ifade eder.

Böylece, hıncın oluşması için bir tepkinin yeterli olmadığını anlıyoruz. Hınç, tepkisel kuvvetlerin etkin kuvvetlere üstün geldikleri bir tipi ifade eder. Fakat, tepkisel kuvvetler ancak tek bir biçimde üstün gelebilirler: hareket ettirilmekten çıkarak. Hıncı hiçbir şekilde bir tepkinin kuvvetiyle açıklamamalıyız. Ve kendimize hınçlı insanın ne olduğunu sorarken şu

---

1 *AS*, I, 10.

2 Deleuze burada *réagir* (tepkide bulunmak) fiilini, türediği *agir* (etkide bulunmak, hareket etmek) fiilinden hareketle yeniden düşünüyor: Efendi açısından tepkilerini harekete geçirmek *(agir ses réactions)*, tekrar-etkide-bulunmaktır *(ré-agir)*. *(ç.n.)*

ilkeyi unutmamalıyız: O, tekrar-etkide-bulunmak anlamında tepkide bulunmaz. Ve "hınç" sözcüğü, önemli bir ipucu verir: *Tepki, hareket ettirilen bir şey olmaktan çıkarak hissedilen bir şey haline gelir.*[3] Tepkisel kuvvetler, etkin kuvvetlere üstün gelirler, çünkü eylemlerinden kaçarlar. Bu noktada iki soru belirir: 1) Tepkisel kuvvetler nasıl üstün gelirler, eylemden nasıl kaçarlar? Bu "hastalığın" işleyişi nedir? 2) Ve tersine, tepkisel kuvvetler normal olarak nasıl hareket ettirilirler? "Normal" burada sık anlamına değil, tersine nadir ve normatif anlamına gelir. Bu normun, bu "sağlığın" tanımı nedir?

*2. Hınç İlkesi*

Freud, sıkça "topik varsayım" olarak adlandırdığı bir yaşam şeması sunar. Bir uyarımı alan ve onun uzun süreli bir izini taşıyan sistem aynı sistem değildir: Aynı sistem aynı anda hem maruz kaldığı dönüşümleri sadık bir biçimde koruyup, hem de her zaman taze olan bir alırlık [*réceptivité*] sunamaz. "O halde aygıtın bir dış sisteminin algılanabilir uyarımları aldığını ama bunları saklamadığını, dolayısıyla belleğinin olmadığını; ve bu sistemin arkasında anlık uyarımları uzun süreli izlere dönüştüren başka bir sistem bulunduğunu varsayacağız." Bu iki sistem veya kayıt, bilinç ve bilinçdışı ayrımına tekabül eder: "Hatıralarımız doğal olarak bilinçdışıdır"; ve tersinden: "Bilinç, bellek izinin durduğu yerde doğar". Bu yüzden belki de bilinç sisteminin oluşumunu bir evrimin sonucu olarak kavramak gerekir: İçerinin ve dışarının, iç dünyanın ve dış dünyanın sınırında, nesnelere ilişkin yalnızca bilinçdışı sistemdeki uzun süreli ya da kalıcı izden bütünüyle farklı, doğrudan ve değiştirilebilir bir imge saklayan, "sürekli aldığı uyarımlardan dolayı, onu sadece yeni uyarımlar almaya uygun kılan özellikler kazanacak kadar incelmiş bir kabuk oluşmuş".[4]

Freud bu topik varsayımı kısıtlama olmaksızın kabul etmekten ve onu kendisine mal etmekten uzaktır. Aslında, bu varsayımın tüm öğelerini

---

3 Fransızcada *"ressentiment"* (hınç), *"sentir"* (hissetmek) fiilinden türemiş bir sözcüktür. *(ç.n.)*

4 Freud, *Rüya Bilimi* (Fr. çev., *Science des rêves,* s. 442-443); "Bilinçdışı" üzerine 1915 makalesi (bkz. *Metapsikoloji*); "Haz ilkesinin ötesinde".

Nietzsche'de buluruz. Nietzsche, tepkisel aygıtı iki sisteme ayırır: bilinç ve bilinçdışı.[5] Tepkisel bilinçdışı belleksel ve uzun süreli izlerle tanımlanır. Bu, "edinilmiş bir izlenimden kurtulmanın tamamen edilgen olanaksızlığını" ifade eden, sindirimsel, vejetatif ve geviş getiren bir sistemdir. Ve kuşkusuz, bu sonsuz sindirimde bile, tepkisel kuvvetler kendilerinin payına düşen bir ihtiyacı yerine getirirler: silinmez ize yerleşmek, izin etrafını sarmak. Ama bu ilk tür tepkisel kuvvetlerin yetersizliğini görmeyen var mıdır? Tepkisel aygıt başka bir kuvvetler sistemine sahip olmasaydı asla bir uyum mümkün olmazdı. Tepkinin, izlere karşı tepki olmaktan çıkarak verili uyarıma veya nesnenin doğrudan imgesine tepki haline geleceği başka bir sistem gerekir. Bu ikinci tepkisel kuvvet türü bilinçten ayrılmaz: Her zaman taze olan bir alırlığın her zaman tazelenen kabuğu, içinde "yeni şeyler için yeniden yer açılan" ortam. Nietzsche'nin bilinci gereken alçakgönüllülüğe çağırdığı hatırlanacaktır: Onun kaynağı, doğası, işlevi yalnızca tepkiseldir. Ama aynı zamanda bilincin göreli bir soyluluğu vardır. Tepkisel kuvvetlerin ikinci türü bize tepkinin hangi biçimde ve hangi koşullarda hareket ettirilebileceğini gösterir: Tepkisel kuvvetler bilinçteki uyarımı nesne olarak aldıklarında, tekabül eden tepkinin kendisi hareket eden bir şey haline gelir.

Fakat hâlâ tepkisel kuvvetlerin bu iki türünün ya da sisteminin ayrılmaları gerekir. İzlerin bilinci işgal etmemeleri gerekir. Etkin, ayrı ve yetkin bir kuvvetin bilinci desteklemesi ve sürekli onun tazeliğini, akışkanlığını, hafif ve hareketli kimyasını yenilemesi gerekir. Bu bilinçüstü etkin yeti, unutma yetisidir. Psikolojinin hatası, unutmayı olumsuz bir belirlenim olarak ele alması, onun etkin ve olumlu özelliğini göz ardı etmesidir. Nietzsche unutma yetisini şöyle tarif eder: "Yüzeysel ruhların sandıkları gibi bir *vis inertiae*[6] değil, tam anlamıyla önleyici bir yeti", "yumuşatıcı bir aygıt", "plastik, yenileştirici, iyileştirici bir kuvvet".[7] O halde, *bilinçteki uyarımı nesne olarak aldığı için tepkinin hareket ettirilen*

---

5 *AS*, II, 1 ve I, 10. – Nietzsche'de birden fazla bilinçdışı türü olduğu fark edilecektir: Etkinlik doğası gereği bilinçdışıdır, ama bu bilinçdışı tepkisel kuvvetlerinkiyle karıştırılmamalıdır.

6 Devinimsizlik ilkesi, gücü. *(ç.n.)*

7 *AS*, II, 1 ve I, 10. – *Çağa Aykırı Düşünceler*'de mevcut konu, I, "Tarihsel Çalışmaların Yararları ve Zararları", 1.

*bir şey haline gelmesiyle, izlere karşı tepkinin bilinçdışında hissedilmez bir şey olarak kalması aynı anda olur.* "Yediğimiz şeyi dönüştürürken bedenimizde olup biten çoğul süreçte olduğu gibi sindirim halindeyken de, içimize işleyen şey, bilincin karşısına nadiren çıkar. Bundan derhal hiçbir mutluluğun, hiçbir huzurun, hiçbir umut, gurur ve andan alınan hazzın unutma yetisi olmaksızın varolamayacağı sonucu çıkar."[8] Fakat bu yetinin son derece özel durumu hemen fark edilir: Etkin kuvvet olarak, etkinliğin tepkisel kuvvetler tarafındaki temsilcisidir. "Koruyucu" veya "gözetmen" olarak, tepkisel aygıtın iki sisteminin birbirlerine karışmasını engeller. Etkin kuvvet olmasına karşın, tek etkinliği işlevselidir. Etkinlikten doğar, ama ondan soyutlanmıştır. Ve bilinci yenilemek için, tepkisel kuvvetlerin ikinci türünden sürekli enerji almalıdır, bu enerjiyi bilince vermek için kendisine mal etmelidir.

İşte bu yüzden, diğerlerinden çok daha yoğun bir biçimde değişimlere, işlevsel sorunlara ve başarısızlıklara tabidir. "Kendisinde bu yumuşatma aygıtının zarar gördüğü ve artık işlemediği insan, sindirimi bozuk birine benzer (ve sadece benzemekle kalmaz): Artık hiçbir işi sonuna vardıramaz."[9] Unutma yetisinin başarısız olduğu bir durumu düşünelim: Bilincin balmumu sertleşmiş gibidir, uyarım bilinçdışındaki iziyle karışma eğilimindedir; ve de tersinden, izlere karşı tepki bilince ulaşarak onu işgal eder. *O halde izlere karşı tepkinin hissedilir bir şey haline gelmesiyle aynı anda uyarıma tepki de hareket ettirilmeyi bırakır.* Bunun sonuçları korkunçtur: Tepki üzerinde etkide bulunamayan etkin kuvvetler, maddi uygulama koşullarını kaybederler, etkinliklerini uygulama olanakları yoktur, *yapabildiklerinden ayrılmışlardır.* Sonunda tepkisel kuvvetlerin hangi biçimde etkin kuvvetler üzerinde zafer kazandıklarını görüyoruz: İz, tepkisel aygıtta uyarımın yerini aldığında, tepkinin kendisi etkinin yerini alır, tepki etki üzerinde zafer kazanır. Fakat bu zafer kazanma biçiminde her şeyin tepkisel kuvvetler arasında olup bitmesi hayranlık vericidir; tepkisel kuvvetler, zaferlerini etkin kuvvetlerden daha büyük bir kuvvet oluşturarak kazanmazlar. Unutma yetisinin işlevsel başarısızlığı bile, onun tepkisel kuvvetlerin bir türünde öteki türü bastırıp, bilinci yenilemeye yeterli enerjiyi bulamamasından ileri gelir. *Her şey tepkisel*

---

8 *AS*, II, 1.

9 *AS*, II, 1.

*kuvvetler arasında olup biter:* Birileri diğerlerinin hareket ettirilmesini engeller, birileri diğerlerini yok eder. Tamamen tepkisel aygıtın içinde olup biten tuhaf bir kavga, fakat etkinliğin bütünü için bir sonucu da var. Burada hıncın tanımını buluyoruz: Hınç, aynı anda duyarlı hale gelen ve hareket etmeyi bırakan bir tepkidir. Bu formül genel olarak hastalığı tanımlar: Nietzsche hıncın bir hastalık olduğunu söylemekle yetinmez, bu haliyle hastalık, hıncın bir biçimidir.[10]

### *3. Hıncın Tipolojisi*[11]

Hıncın ilk özelliği topolojiktir: Tepkisel kuvvetlerin bir topolojisi vardır: Hıncı oluşturan, tepkisel kuvvetlerin bir yer değiştirmesidir. Hınçlı insanın en önemli özelliği, bilincin belleksel izlerce işgal edilmesi, belleğin bilinci ele geçirmesidir. Tabii bunu söylemekle, bellek üzerine her şeyi söylemiş olmayız: Bilincin nasıl kendisi için aynı boyutta bir bellek, hareketli, neredeyse etkin ve izlere dayanmayan bir bellek kurabileceğini de sormalıyız kendimize. Freud'da olduğu gibi Nietzsche'de de, ikili bir bellek kuramı vardır.[12] İlk bellekte kaldığımız sürece, hıncın saf ilkesinin sınırları içinde kalmış oluruz: Hınçlı insan, yalnızca izlere tepki veren bir tür

---

10 *EH*, I, 6.

11 *Nietzsche ve Freud üzerine not*: Burada yazdıklarımızdan Nietzsche'nin Freud üzerinde bir etkisi olduğu sonucu çıkarılabilir mi? Jones'a göre, Freud bunu formel olarak reddediyordu. Freud'un topik varsayımının Nietzscheci şemayla kesişmesi, iki tarafta da varolan "enerjetik" uğraşlarla açıklanır. Fakat bu iki eseri ayıran temel farklara çok dikkat etmek gerekir. Nietzsche'nin Freud'la ilgili ne düşüneceğini hayal edebiliriz: Burada da, ruhsal yaşamın son derece "tepkisel" bir kavrayışını, gerçek "etkinliğin" bilinmeyişini, gerçek "dönüşümü" yaratmaktaki ve kavramaktaki güçsüzlüğü ifşa ederdi. Daha inandırıcı bir biçimde, Freud'un öğrencileri arasında özgün bir Nietzscheci bulunduğunu düşünebiliriz. *Otto Rank*, Freud'daki "yavan ve donuk yüceltme fikrini" eleştirir. Freud'u vicdan azabının ya da suçluluğun *istencini* serbest bırakmamakla eleştirir. Rank, Freudçuluğun bilmediği bilinçdışının etkin kuvvetlerine dayanarak, yüceltmenin yerine *yaratıcı ve sanatçı* bir istenci koymak istiyordu. Bu da şunu söylemesine izin veriyordu: Nietzsche Schopenhauer için neyse, ben de Freud için oyum. Bkz. Rank, *Mutluluk İstenci.*

12 Bilincin bu ikinci belleği *söz* üzerine kurulur ve *söz verme yetisi* olarak kendini gösterir: Bkz. *AS*, II, 1. – Freud'da da, belleksel izlerden ayrılan "sözsel izler"e bağlı, "büyük olasılıkla ayrı bir kayıt sistemine tekabül eden" bilinçli bir bellek vardır (bkz. *Bilinçdışı; Ben ve Kendi).*

köpektir (av köpeği). Yalnızca izlerle ilgilenir: Onun için uyarım bölgesel olarak izle karışır, hınçlı insan tepkisi üzerinde artık etkide bulunamaz. – Fakat bu topoloji bizi hıncın bir "tipolojisine" götürmelidir. Çünkü, tepkisel kuvvetler etkin kuvvetler üzerinde bu yolla zafer kazandıklarında, kendileri bir tip oluştururlar. Bu tipin temel belirtisinin ne olduğunu hemen görürüz: inanılmaz bir bellek. Nietzsche bu bir şeyi unutma yetersizliğinin, hiçbir şeyi unutmama yetisinin, bütün bakış açılarından değerlendirilmesi gereken bu yetinin doğasının derin bir biçimde tepkisel olduğu konusunda ısrar eder.[13] Aslında bir tip, biyolojik, psişik, tarihsel, toplumsal ve politik bir gerçekliktir.

Peki hınç neden bir *intikam ruhu*dur? Hınçlı insanın kaza ile açıklanabileceğine inanılabilirdi: Çok şiddetli bir uyarım (acı) yaşadıktan sonra, karşılık vermek için yeterince kuvvetli olmadığı için tepki vermekten vazgeçmek zorunda kalmış olduğu düşünülebilirdi. Dolayısıyla bir intikam arzusu duymuş ve genelleştirme yoluyla bu intikamı bütün dünyadan almak istemişti. Bu yorum yanılgılıdır; burada yalnızca nicelikler hesaba katılır; algılanan uyarımın niceliği, alımlayan öznenin kuvvet niceliğiyle "nesnel" olarak karşılaştırılır. Oysa Nietzsche için önemli olan, keyfi olarak hesaplanmış kuvvet niceliği değil, onu oluşturan farklı kuvvetlerin özne içerisindeki belirli ilişkisidir: "Tip" olarak adlandırılan budur. Alımlanan uyarımın kuvveti veya öznenin kendisinin toplam kuvveti ne olursa olsun, hınçlı insan, bu kuvvetten yalnızca uyarımın izini kuşatmak için yararlanır. O kadar ki artık hareket etmekten acizdir, uyarıma tepki vermekten bile acizdir. Bu yüzden aşırı bir uyarım yaşaması gerekmez. Bu olabilir de, fakat zorunlu değildir. Artık bütün dünyayı hıncının nesnesi yapmak için genelleştirmesi gerekmez. Tipine bağlı olarak, hınçlı insan tekrar-etkide-bulunmak anlamında tepki vermez: Tepkisi bitmez, hareket ettirilen bir şey olmak yerine hissedilen bir şey olmuştur. Nesnesi ne olursa olsun, tepki öfkesini nesnesinden, o sanki intikam alınacak bir nesneymiş gibi, bu sonsuz gecikmenin bedelini o ödemeliymiş gibi çıkarır. *Uyarım son derece gerçek olabilir ve hınçlı insan da onu hissedebilir:* Hınçlı insanın kuvvetini aşmıyor olabilir, bu insanın herhangi başka biri kadar yüksek soyut bir kuvvet niceliği olabilir. Aynı zamanda bu nesneyi kişisel bir saldırı ve bir kapışma olarak duyumsayacaktır, çünkü bu nesneyi, kendisinin

13 *AS*, I, 10 ve II, 1.

izden başka bir şeyle ilgilenememe güçsüzlüğünden, bu tipsel veya niteliksel güçsüzlükten sorumlu tutar. Hınçlı insan, onların etkilerine tabi olduğu ölçüde her varlığı ve her nesneyi bir saldırı olarak algılar. Güzellik ve iyilik de bir acı ya da mutsuzluk kadar zararlıdır. "Hiçbir şeyden kurtulunamaz, hiçbir şey atılamaz. Her şey yaralar. İnsanlar ve şeyler rahatsız edici bir biçimde fazla yakına gelirler; bütün olaylar iz bırakır: Hatıra ise iltihaplı bir yaradır."[14] Hınçlı insan, kendisi yüzünden acı çeken bir varlıktır: Bilincindeki doku sertleşmesi, bütün uyarımların donmalarındaki ve sabitlenmelerindeki hız, onu işgal eden izlerin ağırlığı, bunların hepsi zalim acılardır. Ve daha derin bir biçimde, *izlerin belleği kendinde ve kendi kendine kindardır.* Zehirli ve değersizleştiricidir, çünkü ona tekabül eden uyarımın izlerinden kaçmadaki güçsüzlüğünü telafi etmek için, öfkesini nesneden çıkarır. İşte bu yüzden hıncın intikamı, gerçekleştiği zaman bile, ilkesi açısından daha az "ruhani", düşsel ve sembolik değildir. İntikam ile izler belleği arasındaki bu temel bağ, Freudçu sadik-anal kompleksle benzerlikler içerir. Nietzsche, belleği "hiçbir şeyin sonunu getiremeyen" bir sindirim olarak, hınç tipini de anal bir tip olarak tanıtır.[15] Bu bağırsaklardan gelen zehirli bellek, Nietzsche'nin "örümcek, tarantula, intikam ruhu" dediği şeydir. – Nietzsche'nin nereye varmak istediği anlaşılıyor: Psikolojiyi bir tipolojiye dönüştürmek, onu "özne düzleminde" kurmak.[16] Bir iyileşmenin olanakları bile tiplerin dönüşümüne (altüst oluş ve transmütasyon) bağlıdır.

### *4. Hıncın Özellikleri*

"İntikam ruhu" ifadesi bizi yanıltmamalıdır. *Ruh* intikamı bir yönelime, gerçekleşmemiş bir amaca dönüştürmez; tersine, intikama bir araç sağlar. Onda yalnızca bir intikam *arzusu,* başkaldırı ve zafer kazanma arzusu

---

14 *EH*, I, 6.

15 *EH*, II, 1: "Alman düşüncesi kötü bir sindirimdir, hiçbir şeyin üstesinden gelemez... Önyargıların hepsi bağırsaklardan gelir. – Bir kez daha söylemiştim, Kutsal Tine karşı işlenen asıl günah kaba etlerdir."

16 Jung'un Freudçu psikolojinin "objektivist" özelliğini reddederken kullandığı formül. Ama Jung tam da Nietzsche'ye psikolojiyi özne düzlemine ilk yerleştiren kişi olduğu, yani onu gerçek bir *tipoloji* olarak tasarladığı için hayranlık duyar.

gördüğümüz sürece hıncı anlayamayız. Hıncın topolojik ilkesi gerçek bir kuvvet durumu yaratır: Etkin kuvvetlerin etkinliğinden kaçan, kendilerinin hareket ettirilmelerine izin vermeyen tepkisel kuvvetlerin durumu. İntikama bir araç sağlar: Etkin ve tepkisel kuvvetlerin normal ilişkisini altüst etmenin aracı. İşte bu yüzden hıncın kendisi zaten bir başkaldırıdır, bu başkaldırının zaferidir. Hınç, zayıfın zayıf olarak zaferidir, kölelerin köle olarak başkaldırmaları ve zaferleridir. Köleler zaferlerinin içinde bir tip oluştururlar. Efendi tipi (etkin tip) unutma yetisiyle, tepkileri etkileme/hareket ettirme gücüyle belirlenir. Köle tipi (tepkisel tip) inanılmaz bir bellekle, hıncın gücüyle belirlenir; buradan bu ikinci tipi belirleyen birçok özellik doğar.

*Hayran olmaktan, saygı duymaktan, sevmekten aciz olmak.*[17] İzlerin belleği kendinde kincidir. En yumuşak ve aşk dolu anılarda bile kin veya intikam saklanır. Bellekleriyle geviş getirenler, bu kini, anısına bağlıymış gibi yaptıkları varlıkta eleştirdikleri her şeyi kendilerinde de eleştirmekten geçen incelikli bir işlemle gizlerler. Ve bu aynı nedenden ötürü, güzel ve iyi olan karşısında, onu anlamadıklarını, ona layık olmadıklarını söyleyerek kendilerini suçlayanlardan sakınmalıyız kendimizi: Bu alçakgönüllülük korkutucudur. Aşağı olduklarını dile getirmelerinde güzele karşı nefret yatar. Hoş ya da hayranlığa değer olduğu hissedilen her şeyden nefret etmek, alçak yorumlar ve soytarılıklarla her şeyin değerini düşürmek, her şeyde içine düşülmemesi gereken bir tuzak görmek: "Bana karşı kurnazlık etmeye kalkmayın." Hınçlı insanda en çarpıcı şey onun kötülüğü değil, iğrenç art niyetliliği ve değersizleştirme yeteneğidir. Ona hiçbir şey dayanamaz. Ne dostlarını, ne de düşmanlarını sayar. Ne mutsuzluğu, ne de mutsuzluğun nedenlerini sayar.[18] Helena'da, mutsuzluklarının kaynağına hayran olan veya saygı gösteren Troyalıları düşünelim. Fakat hınçlı insanın mutsuzluğun kendisini bayağı bir şey haline getirmesi, ondan dolayı yakınması ve onun zararlarını paylaştırması gerekir: Nedenleri değersizleştirme, mutsuzluğu "başkasının kabahati" olarak gösterme eğilimi. Ve de tersine, mutsuzluğun nedenlerine duyulan aristokratik saygı, kendi mutsuzluklarını ciddiye almanın olanaksızlığıyla aynı şeydir. Kölenin *kendi* mutsuzluklarını bu

17 *İVK*, 260 ve *AS*, I, 10.

18 "Etkin" devrimci Jules Vallès, mutsuzluğun kökenlerine saygı gösterme zorunluluğundan bahsediyordu (*Paris Tablosu*).

denli ciddiye alışı kötü bir sindirime, saygı göstermekten aciz, alçak bir düşünceye tanıklık eder.

*"Edilgenlik"*. "Hınçta mutluluk uyuşturucu olarak, yatıştırıcı, dinlence, barış, Şabat ayini, ruhun ve bedenin kendini bırakması olarak, yani edilgen biçimde ortaya çıkar."[19] Nietzsche'de "edilgen", "etkin olmayan" demek değildir; "etkin olmayan" "tepkisel"dir; "edilgen" ise "hareket ettirilmeyen" demektir. Edilgen olan sadece hareket ettirilmemiş tepkidir. Edilgen, tepkinin zaferine, hareket ettirilmekten çıkınca hınç haline geldiği âna işaret eder. Hınçlı insan sevmeyi bilmez ve istemez, o sevilmek ister. İstediği şey şudur: sevilmek, beslenmek, kendisine su verilmesi, okşanmak, uyutulmak... O acizdir, sindirimi bozuk olandır, frijittir, uyuyamayandır, köledir. Aynı zamanda hınçlı insan son derece "hassas"tır: Yapmaktan aciz olduğu bütün uygulamalar karşısında, kendisine düşen azıcık avuntunun o uygulamalardan bir tür kâr sağlamak olduğuna inanır. Onu sevmemenin, onu beslememenin bir kötülük kanıtı olduğunu düşünür. Hınçlı insan, kârın ve çıkarın insanıdır. Dahası, hınç ancak kârı zafere taşıyarak, çıkarı yalnızca bir arzu ve bir düşünce değil, aynı zamanda ekonomik, toplumsal, teolojik, bütünlüklü bir sistem ve kutsal bir aygıt haline getirerek kendini dünyaya dayatabilir. Çıkarı tanımamak, teolojik suçtur, ruha karşı işlenen tek suçtur. İşte kölelerin bu anlamda bir *ahlakları* vardır, ve bu ahlak *yararın* ahlakıdır.[20] Kimin eylemi yararı ya da zararı açısından değerlendirdiğini soruyorduk. Ve hatta, kim eylemi iyi ve kötü açısından, kınanacak ya da övülecek bir şey olması açısından değerlendirir? Ahlakın kendinde "iyi" ya da "övgüye değer" olarak adlandırdığı nitelikleri, örneğin bu inanılmaz "fedakârlık" kavramını gözden geçirelim. Bunların edilgen bir üçüncü kişinin isteme ve yakınmalarını sakladıklarını fark ederiz: Yapmadığı eylemlerden kâr talep eden odur; tam da kâr sağladığı eylemlerdeki fedakârlık özelliğiyle övünür.[21] Kendinde ahlak

19 *AS*, I, 10.

20 *İVK*, 260.

21 *ŞB*, 21: "Yakın kişi çıkar gözetmemekle övünür çünkü bundan çıkarı vardır. Eğer bu yakın kişi, çıkar sağlamayacak bir biçimde düşünseydi, bu kuvvet ziyanını, yararlandığı bu zararı istemezdi; bu eğilimlerin doğuşuna karşı çıkar, ve özellikle de onların iyi olmadığını söyleyerek çıkar gözetmeyişini ortaya koyardı. İşte günümüzde çok övülen bu ahlakın temel çelişkisi: Onun amaçları ilkelerine terstir."

yararcı bakış açısını gizler; fakat yararcılık da edilgen üçüncü kişilerin bakış açısını, efendilerin arasına giren kölenin zafer kazanan bakış açısını gizler.

*Hataların atfedilmesi, sorumlulukların dağıtımı, sürekli suçlama.* Bütün bunlar saldırganlığın yerini alır: "İntikam ve hınç duyguları zayıflıktan nasıl ayrılamazsa, *saldırganlık* tutkusu da öyle ayrılamaz kuvvetten."[22] Hınçlı insan, kârı bir hak olarak, yapmadığı eylemlerden çıkar sağlama hakkı olarak değerlendirdiğinden, beklentisi yerine gelmediğinde acı bir biçimde yakarmaya başlar. Yoksunluk ve intikam hıncın *a priori*'leri gibidirler; nasıl hayal kırıklığına uğramasın? Kimse beni sevmiyorsa bu senin suçun, yaşamımı boşa harcadıysam bu senin suçun, kendi yaşamını boşa harcıyorsan bu da senin suçun; senin ve benim mutsuzluklarım hep senin suçun. Burada hıncın korkutucu kadınsı gücüyle karşılaşırız: Bu güç suçları ve suçluları ifşa etmekle yetinmez; suçlular, sorumlular ister. Hınç yaratığının ne istediğini tahmin edebiliyoruz: Ötekilerin kötü olmasını ister; kendisini iyi hissetmek için ötekilerin kötü olmasına ihtiyacı vardır. *Sen kötüsün, öyleyse ben iyiyim:* Kölenin temel formülü budur, tipoloji açısından hıncın temelini dile getirir, sözü edilen özellikleri özetler ve kendinde toplar. Bu formül efendininkiyle karşılaştırılsın: *Ben iyiyim, öyleyse sen kötüsün.* Bu ikisi arasındaki fark kölenin isyanını ve zaferini ölçer: "Değerlendirici gözün bu altüst oluşu hınca aittir; köle ahlakı her zaman ve her şeyden önce karşıt ve dış bir dünyadan doğmak zorundadır."[23] Öyleyse köle *önce* ötekinin kötü olduğunu ortaya koymalıdır.

### *5. O İyi mi? Kötü mü?*

İşte iki formül: "Ben iyiyim öyleyse sen kötüsün"; "Sen kötüsün öyleyse ben iyiyim". Burada dramatizasyon yönteminden yararlanıyoruz. Bu formüllerin hangisini kim söyler? Taraflar ne ister? İkisini söyleyen aynı kişi olamaz, çünkü *birindeki iyi, tam olarak ötekinin kötüsüdür.* "İyi kavramı tek değildir";[24] *iyi, kötü,* ve hatta *öyleyse* sözcüklerinin birçok

22 *EH*, I, 7.

23 *AS*, I, 10.

24 *AS*, I, 11.

anlamı vardır. Burada da, temel olarak çoğulcu ve içkin dramatizasyon yönteminin araştırmanın kuralını belirlediğini görüyoruz. Bu araştırma, bir sözcüğün anlamını ve değerini belirlemesine izin verecek, onu bir göstergebilim ve bir değer öğretisi [*axiologie*] olarak oluşturacak kuralını başka bir yerde bulamaz. Şunu soralım: "Ben iyiyim" demekle *başlayan* kimdir? Herhalde, bunu diyen kendini ötekilerle karşılaştıran değildir; kendi eylemlerini ve çalışmalarını üstün ve aşkın değerlerle kıyaslayan da değildir: Böyle biri başlamazdı... "Ben iyiyim" diyen, iyi olduğunun söylenmesini beklemez. Eylediği, olumladığı ve haz aldığı ölçüde onun adı budur, kendi adını böyle koyar ve kendine böyle der. "İyi", uygulandıkları anda deneyimlenen etkinliği, olumlamayı ve hazzı niteler: Ruhun bir niteliği, "bir ruhun kendisiyle ilgili hissettiği bir tür eminlik, aramanın, bulmanın, ve belki de yitirmenin olanaksız olduğu şey."[25] Nietzsche'nin çoğu kez *ayrım* olarak adlandırdığı şey, olumlanan (aramak gerekmez), eyleme konulan (bulunacak bir şey değildir) ve kendisinden haz duyulan şeyin (yitirilemez) iç özelliğidir. Eyleyen ve olumlayan kişi, aynı zamanda olan kişidir: "'Esthlos' sözcüğü, kökü uyarınca, olan kişi, gerçekliği olan, gerçek olan kişi, doğru olan anlamına gelir."[26] "Bu kişi kendini genellikle şeylere onur veren biri olarak bilir, değer yaratandır o. Kendisinin bir parçası olarak bildiği her şeye onur verir: Böyle bir ahlak kendi'nin yüceltilmesidir. Doluluk duygusunu, taşmak isteyen gücü, bir iç gerilimin mutluluğunu, bağışta bulunan ve gönülden veren bir bolluk bilincini birinci plana koyar."[27] "İyilerin kendileri, yani seçkinler, güçlüler, durumları ve yüksek ruhlarıyla üstün olanlar kendilerini 'iyi' olarak görmüş; eylemlerini 'iyi' olarak yargılayarak bu ayrımı alçak, vasat, banal olan her şeyin zıddı olarak ortaya koymuşlardır."[28] Fakat ilkenin içinde hiçbir kıyaslama yoktur. Ötekilerin olumlamadıkları, eylemedikleri, haz almadıkları ölçüde kötü olmaları ancak ikincil ve olumsuz bir sonuçtur. "İyi" öncelikle efendiyi belirtir. "Kötü" sonuç anlamına gelir ve köleyi belirtir. Kötü, olumsuz olan,

25 *İVK*, 287.

26 *AS*, I, 5.

27 *İVK*, 260 (bkz. "armağan veren erdem olarak" güç istenci).

28 *AS*, I, 2.

edilgen, fena, mutsuz olandır. Nietzsche Theognis'in, baştan aşağı temel lirik olumlama üzerine kurulu eşsiz şiirinin yorumunu tasarlar: Biz iyiler, onlar ise kötüler, fenalar. Bu aristokratik değerlendirmede ahlaki bir fark aramak boşunadır; burada bir etik ve bir tipoloji, kuvvetlerin tipolojisi ve onlara tekabül eden olma biçimlerinin etiği söz konusudur.

"Ben iyiyim, öyleyse sen kötüsün": Efendilerin ağzında, *öyleyse* sözcüğü yalnızca olumsuz bir sonuç ortaya koyar. Olumsuz olan sonuçtur. Ve bu sonuç, ancak şu tam olumlamanın bir etkisidir: "Biz aristokratlar, güzeller, mutlular."[29] Efendide, olumlu olanın tamamı öncüllerdedir. Temel teşkil etmeyen, önemsiz bir şeyin olumsuzluğu sonucuna varmak için, ona olumlamanın ve eylemin öncülleri, bu öncüllerin hazzı gerekir. Bu olumsuzluk yalnızca bir "aksesuar, ek bir detaydır".[30] Onun tek önemi, eylemin ve olumlamanın kapsamını genişletmek, ittifaklarını lehimlemek ve onlara tekabül eden hazzı artırmaktır: İyi olan, "karşıtını ancak kendisini daha büyük bir neşeyle olumlamak için arar".[31] *Saldırganlığın* durumu budur: Olumsuzdur, ama etkinliğin ürünü, olumlu öncüllerin ve bir olumlama gücünün sonucu olarak olumsuzdur. Efendi kendisini, bir olumsuzlamaya varmak için iki olumlu önerme gereken bir tasımda tanır; sondaki bu olumsuzlama yalnızca öncülleri sağlamlaştırmak için bir araçtır. – "Sen kötüsün, öyleyse ben iyiyim". Her şey değişti: Olumsuz, öncüllerin tarafına geçer, olumlu ise olumsuz öncüllerin bir sonucu olarak düşünülmüştür. Özü barındıran olumsuzdur, ve olumlu yalnızca olumsuzlama ile varolur. Olumsuz "özgün olan, başlangıç, gerçek edim"[32] haline gelir. Köleye, görünüşte olumlu bir sonuç almak için, tepkinin, olumsuzlamanın, hıncın ve nihilizmin öncülleri gerekir. Bu sonuç da olumluluğun görüntüsünden ibarettir. İşte bu yüzden Nietzsche ısrarla hınç ile saldırganlığı ayırmaya özen gösterir: Onlar doğaları gereği birbirinden ayrılırlar. Hınçlı insan, sonunda bir "kendi" olarak varolabilmek için, önce bir "ben-olmayan" tasarlamalı ve kendisini "ben-olmayan"ın karşısına

29 *AS*, I, 10.

30 *AS*, I, 11.

31 *AS*, I, 10.

32 *AS*, I, 11.

koymalıdır. Bu, kölenin tuhaf tasımıdır: Bir olumlama görünümü için iki olumsuzlamaya ihtiyaç duyar. Felsefede kölenin tasımının hangi biçim altında bu denli başarılı olduğunu şimdiden hissediyoruz: *diyalektik.* Hıncın ideolojisi olarak diyalektik.

"Sen kötüsün, öyleyse ben iyiyim." Bu formülde konuşan köledir. Burada da birtakım değerlerin yaratıldığını yadsıyamayız. Ama ne garip değerlerdir bunlar! Ötekinin kötü olarak ortaya konmasıyla başlar. Kendine iyi diyene, işte şimdi kötü denmeye başlandı. Bu "kötü", eyleyendir, kendini eylemekten alıkoymayandır, eylemi üçüncü kişiler üzerindeki sonuçları açısından ele almayandır. Ve şimdi "iyi", kendini eylemekten alıkoyandır: Her eylemi, eylemeyenin bakış açısına, eylemin *sonuçlarını* yaşayanın bakış açısına, hatta eylemin *niyetlerini* inceleyen kutsal bir üçüncü kişinin bakış açısına taşır. "Hiç kimseye karşı şiddet uygulamayan, saldırmayan, karşı-saldırıda bulunmayan, intikamı Tanrı'ya bırakan, bizim gibi kendini saklayan, kötü ile karşılaşmaktan kaçınan, ve bundan başka da, biz hastalar, mütevazılar ve adiller gibi yaşamdan pek bir şey beklemeyenlerin hepsi 'iyi'dir."[33] İşte (ahlaki anlamda) iyi [*bien*] ve kötü [*mal*] böyle doğar: İyinin [*bon*] ve kötünün [*méchant*] etik belirlenimleri yerlerini ahlaki yargıya bırakır. Etikteki iyi ahlaktaki kötüye, etikteki kötü de ahlaktaki iyiye dönüşür. Ahlaki anlamda iyi ve kötü, etik olarak iyi ve kötü değildir, tersine belirlenimlerinin değişimi, yer değişimi ve *altüst oluşlarıdır.* Nietzsche şu nokta üzerinde ısrar eder: Ahlaki olarak "iyinin ve kötünün ötesinde", etik olarak "iyinin ve kötünün ötesinde" değildir. Tam tersine.[34] Ahlaki anlamda iyi ve kötü yeni değerlerdir, ama bu, değer yaratmanın çok tuhaf bir biçimidir! Etik anlamındaki iyi ve kötünün tersyüz edilmesiyle yaratılırlar. Eyleyerek değil, eylemekten alıkoyarak yaratılırlar. Olumlayarak değil, yadsımakla başlayarak. İşte bu yüzden onlar yaratılmamış, kutsal, aşkın, yaşamdan üstün olarak adlandırılırlar. Yaratılma biçimlerinde neler sakladıklarına bakalım. Olağanüstü bir kin, yaşama ve yaşamda etkin ve olumlu olan her şeye karşı bir kin saklarlar. Sonucu olduğu bu öncüllerinden koparılan hiçbir ahlaki değer bir an bile varolamazdı. Ve daha derin bir biçimde, hiçbir dini değer, sonucu olduğu bu kinden ve bu

33 *AS*, I, 13.

34 *AS*, I, 17.

intikamdan ayrılamaz. Dinin olumluluğu, görünüşteki bir olumluluktur: Kuvvetliler "kötü" ve "lanetli" oldukları için zayıfların, kölelerin, fakirlerin iyi olduğu sonucuna varılır. "İyi mutsuz", "iyi zayıf" yaratıldı: Kuvvetlilerle mutlulardan intikam almanın en iyi yolu. Musevilikten gelen hıncın gücü, onu yönlendiren ve hareketlendiren bu güç olmasaydı, Hristiyanca sevgi ne olurdu? Hristiyanlığın sevgi kavramı, Musevilikten gelen hıncın karşıtı değil, onun sonucu, uzantısı, taçlandırılmasıdır.[35] Din, uzantısı olduğu ilkeleri iyi kötü saklar (ve özellikle kriz dönemlerinde hiç saklayamaz olur): olumsuz öncüllerin ağırlığı, intikam ruhu, hıncın gücü.

### *6. Paralojizm*

Sen kötüsün, ben senin olduğunun karşıtıyım, öyleyse iyiyim. Paralojizm nerededir? Mantıkçı bir kuzu varsayalım. Meleyen kuzunun kıyası şöyle ifade edilir: Yırtıcı kuşlar kötüdür (yani yırtıcı kuşların hepsi kötüdür, kötüler yırtıcı kuştur); oysa ben bir yırtıcı kuşun karşıtıyım, öyleyse ben iyiyim.[36] Küçük önermede yırtıcı hayvanın olduğu gibi alındığı açıktır: Etkilerinden ya da açığa çıkışlarından ayrılmayan bir kuvvet. Ama büyük önermede, yırtıcı kuşun kuvvetini göstermeyebileceği, onun etkilerini engelleyebileceği, kuvvetini yapabildiğinden ayırabileceği varsayılıyor: "Kendini tutmadığı için kötüdür." O halde erdemli kuzuda kendini tutan kuvvetin, kötü yırtıcı kuşta özgürce akan kuvvetle bir ve aynı şey olduğu varsayılıyor. Kuvvetli, kendini hareket etmekten alıkoyabileceğine göre, zayıf da kendini engellemese hareket edebilecek biridir.

İşte hıncın paralojizminin dayandığı şey: *yapabildiğinden ayrılmış bir kuvvet kurgusu.* Tepkisel kuvvetler işte bu kurgu sayesinde zafer kazanırlar. Aslında eylemden kaçmaları yetmez; kuvvet ilişkilerini ters çevirmeleri, etkin kuvvetlere karşıt olmaları ve kendilerini üstün olarak göstermeleri gerekir. Hınçtaki suçlama süreci bu görevi yerine getirir: Tepkisel kuvvetler kuvvetin soyut ve yansızlaştırılmış bir imgesini "yansıtırlar". Etkilerinden koparılmış bu güç eylemekten *suçlu* olacaktır; ve tersine, eylemediği zaman

---

35 *AS*, I, 8.

36 *AS*, I, 13: "Bu yırtıcı kuşlar kötü; ve bir yırtıcı kuşun karşıtı olan şey yırtıcı bir kuşa en uzak olan, hatta onun tam karşıtı olan, bir kuzu, iyi değil midir o zaman?"

*değerli* olacaktır; dahası, kendini tutması için eylemekten daha büyük bir kuvvet (soyut bir kuvvet) gerektiği düşlenecektir. Az sonra göreceğimiz üzere tepkisel kuvvetlere bulaşıcı bir iktidar sağladığı için, etkin kuvvetlerin *gerçekten* tepkisel hale gelmelerine yol açtığı için, bu *kurguyu* ayrıntılarıyla incelemek son derece önemlidir. 1) Nedensellik ânı: Kuvvet ikiye ayrılır. Kuvvet tezahüründen ayrılamazken, tezahür farklı ve ayrı bir neden olarak kuvvetle bağlantılandırılan bir etkiye dönüştürülür: "Aynı fenomen hem bir neden hem de bu nedenin sonucu olarak ele alınır. 'Kuvvetin çalıştırdığını' ya da 'şu ya da bu sonucu ürettiğini' söylerken fizikçiler de daha iyi bir şey yapmazlar."[37] "Basit belleksel işaret, kısaltılmış bir formül" neden olarak kabul edilir: Örneğin "şimşek çaktı" dendiğinde.[38] Gerçek anlamlandırma ilişkisinin yerine düşsel bir nedensellik ilişkisi koyulur.[39] Kuvvet, öncelikle kendinde bastırılır; ve daha sonra onun tezahürü, kuvvette etken nedenini [*cause efficient*] bulan başka bir şey haline getirilir. 2) Töz ânı: Böylece ikili hale getirilmiş kuvvet, onu ortaya çıkarıp çıkarmamakta özgür olan bir özneye, tözsel bir dayanağa yansıtılır. Kuvvet yansızlaştırılır, hareket etmeyebilecek bir öznenin edimi haline getirilir. Nietzsche "özne"deki dilbilgisel bir işlev ve kurguyu ifşa etmekten vazgeçmez. İster Epikurosçuların atomu, ister Descartes'ın "töz" kavramı ya da Kant'ın "kendindeki şey" kavramı olsun, bütün bu özneler "küçük düşsel şeytanların" yansıtılmasıdır;[40] 3) Karşılıklı belirlenim ânı: Bu biçimde yansızlaştırılmış kuvvet ahlakileştirilir. Çünkü, eğer bir kuvvetin "sahip olduğu" kuvveti ortaya koymayacağı varsayılıyorsa, onun "sahip olmadığı" bir kuvveti ortaya koyabileceğini varsaymak daha saçma olmaz. Kuvvetler kurgusal bir özneye yansıtıldıklarında, bu özne suçlu ya da değerli olacaktır: Etkin kuvvet sahip olduğu etkinliği uyguladığı için suçlu, tepkisel kuvvet sahip olmadığını uygulamadığı için değerli: "Sanki zayıfın zayıflığı, yani özü, onun kaçınılmaz ve silinmez tekil gerçekliği, gönüllü olarak seçilmiş, hak edilmiş bir şeymiş gibi!"[41] Kuvvetler arasındaki

37 *AS*, I, 13.

38 *Gİ*, I, 100.

39 Bkz. *PA*, "Dört Büyük Hata": Nedenselliğin ayrıntılı eleştirisi.

40 *AS*, I, 13; Descartesçı "cogito"nun eleştirisi hakkında bkz. *Gİ*, I, 98.

41 *AS*, I, 13.

somut ayrımın yerine, nitelendirilmiş kuvvetlerin kökensel farkının (yani etik anlamda iyi ve kötünün) yerine, tözsel kuvvetlerin ahlaki farkı (yani ahlaki anlamda iyi ve kötü) koyulur.

*7. Hıncın Gelişimi: Musevi Rahip*

İncelememiz, bizi hıncın ilk biçiminden ikinci biçimine yöneltti. Nietzsche vicdan azabından söz ederken onun iki halini açık bir biçimde birbirinden ayırır: Vicdan azabının "işlenmemiş halde" bulunduğu, saf maddeden ya da bir "hayvan psikolojisi sorunundan" ibaret olan bir ilk hal; bu maddeden yararlanarak ona biçim kazandıran, vicdan azabının onsuz olamayacağı ikinci bir hal.[42] Bu ayrım topoloji ve tipolojiye tekabül eder. Ve her şey, onun aynı zamanda hınç için de geçerli olduğunu gösteriyor. Hıncın da iki hali, iki ânı vardır. Topolojik ve hayvan psikolojisine dair olan ilki, hıncı işlenmemiş madde olarak kurar: Tepkisel kuvvetlerin etkin kuvvetlerin eyleminden kaçma biçimlerini ifade eder (tepkisel kuvvetlerin *yer değiştirmesi,* bilincin izler belleği tarafından ele geçirilmesi). Tipolojik olan ikinci hal, hıncın biçim kazanma şeklini ifade eder: İzlerin belleği intikam ruhunu canlandırdığı ve sürekli bir suçlama yürüttüğü için tipsel bir özelliğe dönüşür; o zaman tepkisel kuvvetler etkin kuvvetlerin karşıtı olurlar ve onları yapabildiklerinden ayırırlar (kuvvet ilişkisinin *tersyüz oluşu,* tepkisel bir imgenin *yansıtılması*). Hıncın bu ikinci hali olmaksızın tepkisel kuvvetlerin isyanının bir zafer olamayacağını, ya da bu yerel zaferin genel bir zafer haline gelemeyeceğini görüyoruz. Aynı zamanda, iki durumda da tepkisel kuvvetlerin zafer kazanırken etkin kuvvetlerden daha büyük bir kuvvet oluşturmadıklarını görüyoruz: İlk durumda her şey tepkisel kuvvetler arasında olup bitmektedir (*yer değiştirme)*; ikinci durumda, tepkisel kuvvetler, bir kurgu ve aldatmayla etkin kuvvetleri yapabildiklerinden ayırırlar (*yansıtma ile tersyüz etme).* Bu aşamada, hıncın bütününü anlamak için çözmemiz gereken iki sorun kalıyor: 1) Tepkisel kuvvetler bu kurguyu nasıl üretirler? 2) Onu hangi etki altında üretirler? Yani: tepkisel kuvvetleri ilk aşamadan ikinci aşamaya geçiren kimdir? Hıncın maddesini işleyen kimdir? Hınca biçim kazandıran, hıncın "sanatçısı" kimdir?

---

42 *AS*, III, 20.

Kuvvetler, niteliklerinin türediği diferansiyel öğeden ayrılamazlar. Fakat tepkisel kuvvetler bu öğenin tersyüz edilmiş bir imgesini verirler: Tepki açısından bakıldığında, kuvvetlerin farkı, tepkisel kuvvetlerin etkin kuvvetlere muhalefeti gibi görünür. O halde kuvvet ilişkisinin ve bu ilişkiye tekabül eden değerlerin tersyüz olmaları için, tepkisel kuvvetlerin bu imgeyi geliştirme veya yansıtma fırsatına kavuşmaları yeterli olurdu. Tepkisel kuvvetler, etkinlikten uzaklaşmayı becerdikleri anda bu fırsata kavuşurlar. Hareket etmeyi bıraktıklarında, tepkisel kuvvetler tersyüz edilmiş imgeyi *yansıtırlar.* Nietzsche'nin "kurgu" adını verdiği de bu tepkisel yansıtmadır: Yaşamla çelişki içindeki bir Tanrı kurgusu, bu dünyayla çelişki içindeki duyu-üstü bir dünya kurgusu. Nietzsche'nin rüyanın etkin gücünden ve hatta yaşamı olumlayıp yücelten tanrıların olumlu imgesinden ayırdığı budur: "Rüyalar dünyası gerçekliği yansıtırken, kurgular dünyası onu yalnızca bozar, değersizleştirir ve yadsır."[43] Hıncın gelişimine, yani etkin kuvvetin yapabildiğinden ayrılmasını (çarpıtma), suçlu yerine konmasını (değersizleştirme) ve ona tekabül eden değerlerin tersyüz edilmesini (olumsuzlama) sağlayan işlemlere yol açan, kurgudur. Tepkisel kuvvetler işte bu kurgunun içinde, bu kurgu sayesinde *kendilerini üstün olarak tahayyül ederler.* "Yaşamın yükselen devinimini, yeryüzünde nasiplilik, güç, güzellik, kendini-olumlama serimleyen her şeye Hayır diyebilmek için, burada hıncın deha olup çıkmış içgüdüsü, başka bir dünya yaratmak zorundaydı; öyle bir dünya ki, bu dünya açısından, yaşamı olumlama, bize kötü olarak, kendinde suçlanması gereken olarak görünsün."[44]

Fakat hıncın bunun da ötesinde "dahilik" haline gelmesi gerekiyordu. Fırsattan yararlanabilecek, yansıtmaya yön verebilecek, suçlamayı yürütecek ve tersyüz oluşu gerçekleştirecek bir kurgu sanatçısı gerekiyordu. Ne denli hızlı ve düzenli olursa olsun, hıncın bir ânından öteki ânına geçişin mekanik bir zincirleme olduğunu düşünmemeliyiz. Burada da, dahi bir sanatçının müdahalesi gerekir. Nietzscheci "kim?" sorusu burada her zamankinden daha da yüksek sesle çınlar. "*Ahlakın soykütüğü ilk rahip psikolojisidir.*"[45] Hınca

43 *D*, 15, 16 ve 18.

44 *D*, 24.

45 *EH*, III, "Ahlakın Soykütüğü".

biçim kazandıran, suçlamayı yürüten, intikam çabasını sürekli ilerilere götüren, değerleri altüst etmeye cesaret eden kişi, rahiptir. Ve daha da belirli olarak Musevi rahip, Musevilikteki biçimiyle rahiptir.[46] Diyalektik ustası olarak, köleye tepkisel kıyas fikrini veren odur. Olumsuz öncülleri uyduran odur. Hristiyanların inanılmaz bir nefretin sonucu, taçlandırılması, zehirli çiçeği olarak kendilerine mal ettikleri yeni sevgi kavramını tasarlayan odur. "Yalnızca sefiller iyidir, yalnızca fakirler, güçsüzler, küçükler iyidir; yalnızca acı çekenler, ihtiyacı olanlar, hastalar, ucubeler sofudur, yalnız onlar sevilen kullarıdır Tanrı'nın; rahmet de onlara nasip olacaktır. Buna karşın, siz diğerleri, soylular ve güçlüler, siz artık sonsuza dek kötü, zalim, açgözlü, doyumsuz, dinsiz olacaksınız ve sonsuza dek cehennemlik, lanetli olarak kalacaksınız,"[47] demeye başlayan odur. O olmadan köle asla hıncın işlenmemiş halinin ötesine gidemezdi. Rahibin müdahalesini doğru bir biçimde değerlendirmek için, onun tepkisel kuvvetlerle karışmadan nasıl onların işbirlikçisi olduğunu görmek gerekir. Tepkisel kuvvetlerin zafer kazanmasını sağlar, bu zafere ihtiyacı vardır, ama onlarınkiyle karışmayan bir amacı vardır. İstenci güç istencidir, güç istenci de nihilizmdir.[48] Nihilizmin ve yadsıma istencinin tepkisel kuvvetlere ihtiyacı olduğunu söyleyen temel önermeyi ve onun karşılığını yeniden buluruz: Tepkisel kuvvetleri zafere taşıyan nihilizm ve yadsıma istencidir. Bu ikili oyun Musevi rahibe eşi benzeri olmayan bir derinlik, bir çift anlamlılık katar: "*Onlar tarafından yönetildiği için değil,* onlarda, onu *dünyaya* karşı getirebilecek bir güç olduğunu tahmin ettiği için, bir koruma refleksiyle, bütün çöküş içgüdülerinden yana tavır alır."[49]

---

46 Nietzsche Musevi halkının tarihiyle ilgili yorumunu şurada özetler: *D*, 24, 25, 26: Musevi rahip Eski Ahit'in ve İsrail krallarının geleneğini bozar.

47 *AS*, III, 7.

48 *D*, 18: "Tanrı adına yaşamın, doğanın, yaşama istencinin düşman ilan edilmesi! Tanrının, dünyeviliğe kara çalmanın, öte-dünya yalanlarının formülü haline getirilmesi! Tanrıda hiç'in tanrısallaşması, hiçlik istencinin tanrısallaştırılması!.." *D*, 26: "Rahip Tanrının adını kötüye kullanmaktadır: Şeylerin değerini rahibin belirlediği duruma, 'tanrının egemenliği'; böyle bir durumun elde edilmesini ya da korunmasını sağlayacak araçlara 'Tanrının iradesi' adını takar."

49 *D*, 24. – *AS*, I, 6, 7, 8: Bu papaz köleyle birbirine karışmaz, fakat ayrı bir kast yaratır.

Nietzsche'nin Musevilikten ve Musevi rahipten söz ettiği bu ünlü sayfalara daha sonra geri dönmemiz gerekecek. Çoğu zaman, son derece şüpheli birtakım yorumlara yol açmışlardır. Nazilerin Nietzsche'nin yapıtıyla ilişkilerinin ikircikli olduğunu biliyoruz: İkircikli, çünkü onu kendilerine mal etmeyi seviyorlardı, ama bunu ancak alıntıları kırparak, yayınları çarpıtarak, temel metinleri yasaklayarak yapabiliyorlardı. Buna karşılık, Nietzsche'nin Bismarck rejimi, pangermanizm ve antisemitizmle ilişkileri hiç de ikircikli değildi. Onları aşağılıyor ve onlardan nefret ediyordu: "Bu yüzsüz ırklar aldatmacasına karışan kimseyle görüşmeyin!"[50] Ve samimi bir çığlık: "Zerdüşt adı antisemitistlerin ağzından çıktığında bunu onayladığımı mı zannediyorsunuz?"[51] Nietzsche'nin Musevilik hakkındaki düşüncelerini anlamak için, "Musevi sorununun" Hegelci okulda tamamen diyalektik bir konu haline geldiğini hatırlamak gerekir. Burada da, Nietzsche soruyu kendi yöntemine uygun olarak ele alır. Şunu sorar: Musevi halkının tarihi içinde rahip nasıl oluşmuştur? Musevi rahip, *Avrupa tarihinin bütünü için belirleyici* oldukları daha sonra ortaya çıkacak olan hangi koşullar içinde oluşmuştur? Hiçbir şey Nietzsche'nin İsrail kralları ve Eski Ahit'e karşı duyduğu hayranlıktan daha çarpıcı değildir.[52] Musevilik sorunu, bu İsrail dünyasında rahibin oluşumu sorunuyla bir ve aynı şeydir: Gerçek anlamda tipolojik olan soru budur. Nietzsche bu yüzden şu nokta üzerinde bu kadar ısrar eder: Rahip psikolojisinin kâşifiyim.[53] Nietzsche'de ırk temelli değerlendirmelerin olduğu doğrudur. Fakat ırk ancak bir *kesişimin* öğesi olarak, fizyolojik, psikolojik, politik, tarihsel ve

---

50 Bkz. Nietzsche'nin ölümünün ardından yayınlanmış eserler (*Œuvres posthumes*, Fr. çev., Bolle, Ed. Mercure).

51 Fritsch'e mektuplar (23 ve 29 Mart 1887). Nietzsche'nin Naziler tarafından çarpıtılmasıyla ilgili bkz. P. M. Nicolas, *De Nietzsche à Hitler* [Nietzsche'den Hitler'e], Fasquelle, 1934 (Fritsch'e mektuplar da buraya alınmıştır). Nietzsche'nin, anlamı tamamen ters olduğu halde antisemitistler tarafından kullanılan metni: *İVK*, 251.

52 *İVK*, 52: "Eski Ahit'ten hoşlanmak, ruhların vasatlığının veya büyüklüğünün denektaşıdır. Eski Ahit'le, her açıdan rokoko zevkinin ürünü olan Yeni'yi, tek bir kitaba, İncil'e dönüştürmek için aynı ciltte bir araya getirmek, edebi Avrupa'nın ruhuna karşı işlenmiş en büyük günahtır."

53 *EH*, III, "Ahlakın Soykütüğü".

toplumsal bir *bileşimin* etmeni olarak ortaya çıkar. Bu bileşim tam olarak Nietzsche'nin "tip" dediği şeydir. Nietzsche için rahip tipi dışında bir sorun yoktur. Ve, tarihinin bir noktasında varlık koşullarını rahipte bulan bu aynı Musevi halkı, bugün Avrupa'yı kurtarmaya, yeni koşullar yaratarak onu kendine karşı korumaya en elverişli olan halktır.[54] Nietzsche'nin Musevilikle ilgili sayfalarını, onun antisemitist ve ırkçı yazar Fritsch'e yazdıklarını anmadan okumayalım: "Sizden artık kitaplarınızı bana yollamamanızı rica ediyorum, çünkü sabrımın tükenmesinden korkuyorum."

*8. Vicdan Azabı ve İçsellik*

İşte hıncın iki halinin ortak nesnesi: Etkin kuvveti gerçekleşmesinin maddi koşullarından yoksun bırakmak; onu yapabildiğinden kesin bir biçimde ayırmak. Fakat, etkin kuvvetin kurgusal olarak yapabildiğinden ayrıldığı doğruysa, bu kurgunun sonucu olarak gerçek bir şeyin meydana geldiği de doğrudur. Bu açıdan, sorduğumuz soru hâlâ geçerlidir: Etkin kuvvet gerçekte neye dönüşür? Nietzsche'nin cevabı son derece kesindir: Etkin bir kuvvetin çarpıtılma, gerçekleşme koşullarından yoksun bırakılma ve yapabildiğinden ayrılma sebebi ne olursa olsun, *o içeriye döner, kendisine karşı döner.* İçselleşmek, kendine karşı dönmek, etkin kuvvetin gerçek anlamda tepkisel hale gelmesi budur. "Fışkırmayan, herhangi bir baskıcı kuvvetin dışarı çıkmalarını engellediği bütün içgüdüler içeriye dönerler: İnsanın 'içselleştirmesi' dediğim şey budur... Vicdan azabının kaynağı da budur."[55] İşte bu anlamda vicdan azabı hınçtan görevi devralır. Bize belirdiği biçimiyle hınç, bir salgın hastalığı yayma istencinden, bu korkunç çağrıdan ayrılamaz. Nefretini ayartıcı bir sevginin arkasına saklar: Ben seni suçluyorsam bu senin iyiliğin için; seni bana katılman için seviyorum, sen bana katılana kadar, sen acılı, hasta, tepkisel, iyi bir varlık haline gelene kadar... "Ne zaman hınçlı insanlar intikamlarından doğan nihai, büyük, parlak zafere ulaşacaklardır? Hiç kuşkusuz, kendi sefilliklerini ve bütün sefillikleri mutlu insanların bilincine *sokabildikleri* zaman: Öyle ki bunlar kendi mutluluklarından utansınlar ve birbirlerine

54 Bkz. *İVK*, 251 (Museviler, Ruslar ve Almanlar üzerine ünlü metin).

55 *AS*, II, 16.

şöyle desinler: 'Bu kadar sefillik varken mutlu olmak utanç vericidir.'"[56] Hınçta, tepkisel kuvvet suçlar ve kendini yansıtır. Fakat eğer suçlananın kendi hatalarını kabul etmesini, "içine dönmesini" sağlamasaydı, hınç bir hiç olurdu: Etkin kuvvetin *içe yansıtılması* [*introjection*] *yansıtmanın* tersi değildir, tepkisel yansıtmanın sonucu ve devamıdır. Vicdan azabında yeni bir tip görmüyoruz: Tepkisel tipte ve köle tipinde hıncın neredeyse saf halde olduğu kimi somut çeşitlemeler, veya vicdan azabının sonuna kadar gelişerek hıncı kapladığı haller görüyoruz. Tepkisel kuvvetler zaferlerinin aşamalarını katetmeyi bırakmazlar: Vicdan azabı hıncın uzantısıdır, salgının yayıldığı bir alanda bizi daha da uzağa götürür. Etkin kuvvet tepkisel hale gelir, köle de efendiye dönüşür.

Yapabildiğinden ayrılan etkin kuvvet buharlaşmaz. Kendine karşı dönerek *acı üretir.* Kendinden haz almak değil, acı üretmek: "Bu endişe verici, korkunç bir neşeyle dolu, gönüllü olarak ayrık bir ruha ait çalışma: Acı çektirmekten zevk aldığı için *kendisine* acı çektirir"; "acı, hastalık, çirkinlik, gönüllü zarar, sakatlık, nefsini köreltme ve kendini kurban etme, bir haz aranır gibi aranır."[57] Acı, tepkisel kuvvetler tarafından belirlenmek yerine eski etkin kuvvet tarafından üretilir. Bunun sonucunda garip, akıl sır ermez bir olay meydana gelir: acının çoğalması, kendini üretmesi, aşırı-üretimi. Vicdan azabı, acısını artıran bilinçtir, bunu üretmenin yolunu da bulmuştur: Etkin kuvveti kendisine karşı çevirmek, şeytani fabrika. *Acının kuvvetin içselleştirilmesiyle, içe yansıtılmasıyla çoğalması*: Vicdan azabının ilk tanımı budur.

### *9. Acı Sorunu*

Vicdan azabının – en azından ilk halinin – tanımı şudur: topolojik, işlenmemiş veya maddi durum. İçsellik karmaşık bir kavramdır. İlk önce içselleştirilmiş olan etkin kuvvettir; ama içselleştirilmiş etkin kuvvet acı üretmeye başlar ve acı çoğalarak üretildikçe içsellik de "derinlikten, enden ve boydan" büyür, sonsuz bir uçurum haline gelir. Bu, ikinci olarak acının *içselleştirilmiş*, duygusallaştırılmış, ruhsallaştırılmış olduğu anlamına gelir.

---

56 *AS*, III, 14.

57 *AS*, II, 18 ve III, 11.

Bu ifadelerin anlamı nedir? *Acı için yeni bir anlam, içsel ve mahrem bir anlam yaratılır:* Acı bir günahın, bir kabahatin sonucu haline getirilir. Acını günah işlediğin için sen ürettin, kendini de acını üreterek kurtaracaksın. Mahrem bir kabahatin sonucu, bir kurtuluşun iç mekanizması olarak kavranan acı, üretildikçe çoğalan acı, "kabahat, endişe, ceza duygusuna dönüştürülmüş acı":[58] İşte vicdan azabının ikinci hali budur: Onun tipolojik ânı, suçluluk duygusu olarak vicdan azabı.

Bu keşfin doğasını anlamak için, daha genel bir sorunun önemini kavramak gerekir: Acının anlamı nedir? Varoluşun anlamı tamamen buna bağlıdır: Varoluşun, acının varoluş içinde bir anlamı olduğu ölçüde anlamı vardır.[59] Fakat acı bir tepkidir. Acının yegâne anlamı, ancak tekrar-etkide-bulunma anlamında tepkide bulununcaya dek bu tepkiyi hareketlendirme, veya en azından onun yerini saptama, izini yalıtma, bulaşmasını önleme olanağına bağlı gibidir. O halde, acının etkin anlamı *dış bir anlam* olarak belirir. Acıyı etkin bir bakış açısından yargılamak için, onu dışsallığının öğesinde tutmak gerekir. Bu iş tam anlamıyla bir sanattır, efendilerin sanatıdır. Efendilerin bir sırrı vardır. Acının bir tek anlamı olduğunu bilirler: birini sevindirmek, bu acıyı yaratan veya onu düşünen birini sevindirmek. Eğer etkin insan kendi acısını ciddiye almayabiliyorsa, bu her zaman bu acının birisini sevindireceğini düşündüğü içindir. Bu yaratıcılığın, Yunanların etkin tanrılara inanışındaki rolü büyüktür: "Bir tanrının ona bakmaktan zevk alması koşuluyla bütün kötülükler haklılaştırılmıştır. Son tahlilde, Troya savaşının ve bütün diğer trajik dehşetlerin anlamı nedir? Hiç şüphesiz: Tanrıları eğlendirmek için yapılan oyunlardı bunlar."[60] Bugün acıyı varoluşa karşı bir sav olarak öne sürme eğilimi var, bu yaklaşım bizim sevdiğimiz bir düşünme biçiminden, tepkisel bir düşünme biçiminden geliyor. Kendimizi yalnız acı çekenin değil, aynı zamanda tepkilerini artık hareketlendirmeyen hınçlı insanın yerine de koyuyoruz. Acının etkin anlamının başka perspektiflerde belirdiğini anlayalım: Acı yaşama karşı bir sav değildir, tersine yaşamın bir kışkırtıcısıdır, "yaşam için bir yemdir", onun

58 *AS*, III, 20.

59 *ÇA*, II, "Eğitimci Schopenhauer", 5.

60 *AS*, II, 7.

lehine bir savdır. Acı çekmek ve hatta acı vermek, etkin yaşamın bir yapısı, yaşamın etkin bir ortaya çıkışıdır. Acının yaşam lehine dolaysız bir anlamı vardır: dışsal anlamı. "Acımasızlığın ilkel insanlığın en gözde hazzı ve bütün zevklerine dahil olan bir hammadde olduğunu görmek bizim inceliğimize, daha doğrusu riyakârlığımıza dokunuyor... Acımasızlık olmadan haz da olmaz: İşte insanın en uzun ve eski tarihinin öğrettiği şey. Ve burada ceza da şenlik havasındadır."[61] Özellikle ruhani olan soruna Nietzsche'nin katkısı budur: Azabın ve acının anlamı nedir?

Vicdan azabının bu şaşırtıcı icadına hayran olmak gerekir: acı için yeni bir anlam, *içsel bir anlam*. Söz konusu olan artık acıyı hareketlendirmek ya da onu etkin bir bakış açısından yargılamak değildir. Tersine, çile aracılığıyla acı uyuşturulur. "En vahşilerin çilesi": Acı, bir kabahatin sonucu ve bir kurtuluşun aracı haline getirilir; acıdan ancak daha fazla acı üreterek, onu daha da içselleştirerek kurtulunur; acı uyuşturulur, yani acıdan yarayı iltihaplandırarak kurtulunur.[62] Daha *Trajedinin Doğuşu*'nda Nietzsche temel bir tez ortaya koyuyordu: Trajedi, dram mahrem bir çatışma haline geldiği zaman ve acı içselleştirildiği zaman ölür. Ama acının içsel anlamını keşfeden kimdir; bunu kim ister?

### *10. Vicdan Azabının Gelişimi: Hristiyan Papaz*

Kuvvetin içselleştirilmesi, sonra da acının kendisinin içselleştirilmesi: Vicdan azabının ilk ânından ikinci ânına geçiş, hıncın hallerinin art arda gelişinden daha kendiliğinden değildir. Burada da rahibin müdahalesi gerekir. Rahibin bu ikinci belirişi, Hristiyan bir beliriştir: "Kabahat duygusu, ancak, bu duygunun gerçek sanatçısı olan papazın ellerinde şekillenebilmiştir."[63] Vicdan azabını işlenmemiş veya hayvani halinden çıkaran, acının içselleştirilmesine yön veren, Hristiyan papazdır. Acıyı, yarayı iltihaplandırarak iyileştiren bu hekim-papazdır. Vicdan azabını yüksek biçimine taşıyan bu sanatçı-papazdır: Bir günahın sonucu

61 *AS*, II, 6.

62 *AS*, III, 15.

63 *AS*, III, 20.

olarak acı. Peki nasıl çalışır papaz? "Papazın varoluşunun değerini kısa bir formülle özetlemek gerekseydi, şöyle derdik: Papaz, *hıncın yönünü değiştiren insandır.*"[64] Özünde acı içinde olan hınçlı insanın, acısına bir neden aradığı hatırlanacaktır. Hınçlı insan suçlar, yaşamda etkin olan her şeyi suçlar. Papaz burada ilk haliyle belirir: Suçlamaya yön verir, onu örgütler. Kendilerine 'iyi' diyen şu adamlara bir bak, sana söylüyorum, bunlar kötülerdir. Öyleyse hıncın gücü tamamen ötekine doğru, ötekilere karşı yönlenmiştir. Fakat hınç patlayıcı bir maddedir; etkin kuvvetlerin tepkiselleşmesini sağlar. O halde hıncın bu yeni koşullara uyum sağlaması, yön değiştirmesi gerekir. Şimdi tepkisel insanın, acısının nedenini *kendi içinde* bulması gerekir. Vicdan azabı, ona bu nedeni "kendisinde, bir ceza olarak yorumlaması gereken, geçmişte işlenmiş bir günahta"[65] bulmasını telkin eder. Ve papaz ikinci kere bu yön değişikliğini yönetmek için ortaya çıkar: "Haklısın küçük kuzum, birisi senin acının sebebi olmalı; ama bütün bunların sebebi sensin, kendi kendinin sebebisin."[66] Papaz, *günah* kavramını yaratır: "Günah, şimdiye dek hasta ruhun tarihinde temel bir olay olarak kalmıştır; bizim için dini yorumun en korkunç aldatmacasını temsil eder."[67] *Kabahat* sözcüğü artık benim işlediğim kabahate, kendi kabahatime, suçluluğuma gönderme yapar. İşte acı böyle içselleştirilir: Bir günahın sonucu olarak, yalnızca mahrem bir anlamı vardır.

Hristiyanlıkla Museviliğin ilişkisi iki bakış açısından değerlendirilmelidir. Bir yandan, Hristiyanlık Museviliğin devamıdır. Onu izler, onun girişimini tamamlar. Hıncın bütün gücü fakir insanların, hastaların ve günahkârların Tanrısına ulaşır. Nietzsche, kimi ünlü bölümlerde Aziz Paulus'un kindar karakterinden, Yeni Ahit'in bayağılığından bahseder.[68] İsa'nın ölümü bile Musevi değerlere götüren bir geri dönüştür: Bu ölümle, sevgi ile nefret arasında bir sözde-karşıtlık kurulur; buradaki sevgi, sanki bu nefretten bağımsızmış, ona karşıtmış, onun kurbanıymış gibi çekici

64 *AS*, III, 15.

65 *AS*, III, 20.

66 *AS*, III, 15.

67 *AS*, III, 20.

68 *D*, 42-43, 46.

hale getirilir.[69] Pontius Pilatus'un keşfetmeyi bildiği gerçekten kaçılıyor: Hristiyanlık Museviliğin devamıdır, onda bütün öncüllerini bulur, yalnızca *bu* öncüllerin sonucudur. Fakat bir başka açıdan, Hristiyanlığın ona yeni bir ton verdiği de doğrudur. O yalnızca hıncı tamamlamakla kalmaz, onun yönünü de değiştirir. Bu yeni keşfi, vicdan azabını dayatır. Fakat burada da, hıncın vicdan azabındaki yeni yönünün, ilk yöne karşıt olduğuna inanılmayacaktır. Söz konusu olan tamamlayıcı bir baştan çıkarma ve çekiciliktir. Hınç "bu senin kabahatin" derken, vicdan azabı "bu benim kabahatim" der. Ama hınç, bulaşıcılığı yayılmadıkça sakinleşmez. Amacı bütün yaşamın tepkisel hale gelmesi, sağlıklı olanların hasta olmasıdır. Ona suçlamak yetmez, suçlananın kendini suçlu hissetmesi de gerekir. Hınç, bulaşıcı gücünün doruğuna vicdan azabında ulaşır: Burada yön değiştirir. "Bu benim kabahatim", "bu benim kabahatim", bütün dünya bu üzücü nakaratı tekrar edene dek, yaşamda etkin olan her şey bu aynı suçluluk duygusunu geliştirinceye dek. Ve papazın gücü için başka koşul yoktur: Papaz, doğası gereği, kendisini acı çekenlerin efendisine dönüştürendir.[70]

Nietzsche'nin iddiasını bütün bunlarda görebiliyoruz: Diyalektikçilerin antitezler ya da karşıtlıklar gördükleri yerde, keşfedilecek daha ince farklar olduğunu, değerlendirilecek daha derin eşgüdüm ve bağlılaşımlar olduğunu göstermek: Yalnızca bir belirti olan Hegelci mutsuz bilinç değil, vicdan azabı! Vicdan azabının ilk halinin tanımı şuydu: *kuvvetin içselleştirilmesi yoluyla acının çoğaltılması.* İkinci halinin tanımı da şudur: *hıncın yönünün değiştirilmesi yoluyla acının içselleştirilmesi.* Vicdan azabının hıncın görevini devralma biçimi üzerinde ısrar ettik. Vicdan azabıyla hıncın paralellikleri üzerinde de ısrar etmek gerekir. Onların yalnızca topolojik ve tipolojik olarak iki ayrı ânı olduğunu söylemek yetmez, bir andan diğerine geçişin papaz kişiliğinin müdahalesini gerektirdiğini de söylemek gerekir. Ve papaz her zaman kurgu ile hareket eder. Hıncın içinde değerlerin altüst oluşunun dayandıkları kurguyu inceledik. Fakat hâlâ çözülmesi gereken bir sorun var: Vicdan azabında acının içselleştirilmesi ve hıncın yön değiştirmesi neye dayanır? Nietzsche'ye göre bu sorun o denli karmaşıktır ki, "*kültür*" olarak adlandırılan olgunun bütününü hesaba katmayı gerektirir.

---

69 *AS*, I, 8.

70 *AS*, III, 15.

Kültür, terbiye ve seçim demektir. Nietzsche kültürün hareketini "töre ahlakı" olarak adlandırır;[71] bu, insanı terbiye etmeye yönelik işkencelerden, eziyetlerden, zalimce yöntemlerden ayrılamaz. Fakat bu şiddetli terbiyede, soybilimcinin gözü iki öğeyi ayırır:[72] 1) Bir halkta, bir ırkta ya da bir sınıfta itaat edilen şey, her zaman tarihsel, keyfi, gülünç, aptalca ve dar görüşlüdür; bu genellikle en kötü *tepkisel* kuvvetleri temsil eder; 2) Fakat bir şeye – ne olduğu önemli değil – itaat edildiği gerçeğinde, halkları, ırkları ve sınıfları aşan bir ilke vardır. Yasaya, o yasa olduğu için itaat etmek: Yasanın biçimi bir tür *etkinliğin,* bir tür etkin kuvvetin insan üzerinde onu terbiye etmek için işlediği anlamına gelir. *Tarihte bile ayrılamayan* bu iki hal karıştırılmamalıdır: Bir yandan bir devletin, bir Kilise'nin vb. kendilerine katmak istedikleri bireyler üzerindeki tarihsel baskısı; diğer yandan, cinsil olarak insanın etkinliği, insan türünün birey üstünde uyguladığı etkinlik. Nietzsche'nin "ilkel" ya da "tarih-öncesi" sözcüklerini kullanmasının anlamı budur; töre ahlakı evrensel tarihi *önceler;*[73] kültür cinsil bir etkinliktir: "İnsan türünün tarihi boyunca insanın kendi üzerine yaptığı gerçek çalışma, acımasızlık, tiranlık ve aptallık derecesi ne olursa olsun, onun bütün *tarih-öncesi* çalışması..."[74] Bütün tarihsel yasalar keyfidir, ama keyfi olmayan, tarih-öncesi ve cinsil olan, yasalara itaat etme yasasıdır. (Bergson, *İki Köken*'de bütün alışkanlıkların keyfi, ama alışkanlık kazanmanın doğal olduğunu söylerken bu tezi yeniden ele alır.)

Tarih-öncesi, cinsil demektir. Kültür, insanın tarih-öncesi etkinliğidir. Peki bu etkinliğin içeriği nedir? Her zaman insana alışkanlıklar kazandırmak, onu yasalara uydurmak, onu terbiye etmektir. İnsanı terbiye etmek, tepkisel kuvvetlerini hareket ettirecek biçimde onu eğitmek anlamına geliyor. Kültürün etkinliği ilke olarak tepkisel kuvvetler üzerinde uygulanır, hareket ettirilecek hale gelmeleri için onlara alışkanlıklar yüklenir ve modeller

71 *TK*, 9.

72 *İVK*, 188.

73 *TK*, 18.

74 *AS*, II, 2.

dayatılır. Bu biçimiyle kültür birçok yöne doğru hareket eder. Bilinçdışının tepkisel kuvvetlerine, en gizli sindirim ve bağırsak kuvvetlerine kadar bile uzanır (beslenme rejimi, ve Freud'un "büzücü kasların eğitimi" dediğine benzer bir şey).[75] Ama kültürün temel amacı bilinci kuvvetlendirmektir. Uyarımların uçuşkanlık özelliğiyle tanımlanan, unutma yetisine dayanan bu bilince, onda kendiliğinden varolmayan bir süreklilik ve sertlik kazandırmak gerekir. Kültür bilince, unutma yetisine görünüşte karşıt olan yeni bir yeti kazandırır: bellek.[76] Fakat buradaki bellek, izlerin belleği değildir. Bu özgün belleğin işlevi geçmiş değil gelecektir. Duyarlığın değil istencin belleğidir. İzlerin değil, sözlerin belleğidir.[77] Söz verme yetisi, gelecek vaadi, geleceğin kendisinin anısıdır. Verilen sözü hatırlamak, onun geçmişin bir ânında verildiğini hatırlamak değil, geleceğin bir ânında hayata geçirilmesi gerektiğini hatırlamaktır. İşte kültürün seçici amacı: Söz verebilen, yani geleceğe sahip olabilen, özgür ve güçlü insanı oluşturmak. Ancak böyle bir insan etkindir; tepkilerini hareket ettirir, ve onda her şey etkin ya da hareket ettirilmiştir. Söz verme yetisi, insanın insan üzerindeki etkinliği olarak kültürün sonucudur; söz verebilen insan, cinsil etkinlik olarak kültürün ürünüdür.

Kültürün neden ilkesel olarak hiçbir şiddet karşısında geri çekilmediğini anlıyoruz: "Belki de insanın tarih-öncesinde, onun bellek tekniğinden [*mnémotechnique*] daha endişe verici bir şey yoktur... İnsan, kendisine bir bellek yaratmayı gerekli gördüğünde, bu her zaman işkenceler görmek, kanlı kurbanlar vermek pahasına oluyordu."[78] Amaca (özgür, güçlü ve etkin

---

75 *EH*, II, "Neden Bu Kadar Zekiyim?"

76 *AS*, II, 1: "Kendisi için unutmanın yüksek bir sağlığın göstergesi ve bir kuvvet olduğu, zorunlu olarak unutkan olan bu hayvan, *bazı durumlarda* unutmayı başarısızlığa uğratacak yeni, karşıt bir yeti yarattı kendisine: bellek."

77 *AS*, II, 1. – Bu konuda, Freud ile Nietzsche arasındaki benzerlik doğrulanır. Freud "bilinçöncesi"ne, bilinçdışına özel belleksel izlerden ayrılan *sözsel* izler atfeder. Bu ayrım, "bastırılmış öğeleri nasıl bilinçli (bilinçöncesi) hale getiririz?" sorusuna cevap vermesini sağlar. Cevap şudur: "Bilinçöncesi ara öğeler olan sözsel anıları yeniden canlandırarak." Nietzsche'nin sorusu şöyle ifade edilebilir: Tepkisel kuvvetleri "harekete geçirmek" nasıl mümkündür?

78 *AS*, II, 3.

insan) ulaşmak için, tepkisel kuvvetleri terbiye etmek ve hareket ettirilmeye zorlamak için ne eziyetler gerekir. Kültür her zaman şu yolu kullanmıştır: Acıyı bir takas aracı, para, karşılık haline getirdi; tam olarak unutmanın, verilmiş bir zararın, tutulmamış bir sözün karşılığı.[79] Bu araca gönderme yapan kültür *adalet,* bu aracın kendisi ise *ceza*dır. Verilen zarar = çekilen acı, insanın insanla kurduğu bir tür ilişkiyi belirleyen cezanın denklemidir. İnsanlar arasındaki bu ilişki, bu denklem uyarınca *bir alacaklıyla bir borçlunun ilişkisi* olarak belirlenmiştir: Adalet insanı *bir borçtan sorumlu* hale getirir. Alacaklı-borçlu ilişkisi, kültür etkinliğini terbiye etme ve yetişme süreci açısından ifade eder. Tarih-öncesine tekabül eden bu ilişki, insanın insanla kurduğu, "bireyler arasındaki en ilkel" ilişkidir, hatta "herhangi bir toplumsal düzenin kökenlerinden" bile öncesine işaret eder.[80] Dahası, bu ilişki "en kaba ve en ilkel toplumsal huylara" model işlevi görür. Nietzsche toplumsal düzenin ilk tipini değiş-tokuştan çok borçta görür. Verdiği zararı çektiği acıyla ödeyen insan, bir borçtan sorumlu tutulan insan, tepkisel kuvvetlerinden sorumlu tutulan insan: İşte amacına ulaşmak için kültürün kullandığı araç. O halde Nietzsche bize şu oluşumsal soyağacını sunar: 1) Cinsil ya da tarih-öncesi etkinlik olarak, terbiye ve seçim çabası olarak kültür; 2) Bu etkinliğin kullandığı araç, yani ceza denklemi, borç ilişkisi, sorumlu insan; 3) Bu etkinliğin ürünü: etkin, özgür ve güçlü insan, söz verebilen insan.

### *12. Tarih-Sonrası Açıdan Değerlendirilen Kültür*

Vicdan azabı ile ilgili bir sorunu ortaya koyuyorduk. Kültürün oluşumsal çizgisi bizi bir çözüme yaklaştırır gibi gözükmüyor. Tersine: Buradan çıkan en açık sonuç, ne vicdan azabının ne de hıncın kültür ve adalet sürecinde devreye girdikleridir. "Vicdan azabı, yeryüzü floramızın bu en garip ve ilginç bitkisi, bu topraklarda *yetişmedi.*"[81] Bir yandan, adaletin kaynağı asla intikam ve hınç değildir. Ahlakçıların, hatta sosyalistlerin ahlakı

---

79 *AS*, II, 4.

80 *AS*, II, 8. Alacaklı-borçlu ilişkisinde "kişi ilk kez kişinin karşısına konur; kişi, kişiyle ölçülür".

81 *AS*, II, 14.

tepkisel bir duygudan türettikleri olur: hissedilen saldırı duygusu, intikam ruhu, adli tepki. Fakat böyle bir türetme hiçbir şeyi açıklamaz: Ötekinin acısının nasıl intikamın bir tatmini, intikamın bir telafisi haline geldiğini açıklamak gerekir. Oysa verilen zarar = çekilen acı denklemini anlamak için üçüncü bir öğe dahil edilmelidir: acı vermekten veya acı çekildiğini izlemekten alman zevk.[82] Fakat bu üçüncü terimin, acının dışsal anlamının, intikam veya tepkinin tamamen dışında bir kaynağı vardır: Kendilerine tepkisel kuvvetleri terbiye etme görevi yükleyen ve bundan zevk alan etkin bir bakış açısına, etkin kuvvetlere gönderme yapar. Adalet, insanın tepkisel kuvvetlerini terbiye eden, onları hareket ettirilebilecek hale getiren ve insanı bu yeteneğin kendisinden sorumlu tutan cinsil etkinliktir. Hıncın ve vicdan azabının tepkisel kuvvetlerin zaferiyle, hareket ettirilmedeki acizlikleriyle, etkin olan her şeye karşı kinleriyle, direnişleri ve temel adaletsizlikleriyle oluşma biçimleri, adaletin zıttıdır. Ve hınç, adaletin kökeni değil, "adalet ruhu tarafından fethedilmiş son kaledir... Etkin, saldırgan, hatta şiddetli bir biçimde saldırgan insan, tepkisel insana göre adalete yüz kere daha yakındır".[83]

Adaletin kökeni hınç olmadığı gibi, vicdan azabı da cezanın bir ürünü değildir. Cezanın ne kadar çok anlamı olursa olsun, hiçbir zaman cezaya ait *olmayan* bir anlam vardır. Suçluda kabahat işlediği duygusunu uyandırmak cezanın özelliği değildir. "Özellikle suçlular ve tutuklular arasında gerçek pişmanlık son derece ender görülen bir şeydir. Hapishaneler ve zindanlar, insanın içini kemiren o pişmanlığın görüldüğü yerler değil. Genel olarak düşünüldüğünde, ceza insanı sert ve soğuk yapıyor, yoğunlaştırıyor, iğrenme duygusunu şiddetlendiriyor; direnme kuvvetini artırıyor. Eğer ceza, yaşama enerjisini parçalar da, sefil bir bitkinlik ve gönüllü bir kendini alçaltmayı beraberinde getirirse, böyle bir sonuç, cezanın ortalama etkisi konusunda pek aydınlatıcı sayılmaz: Genellikle, kuru ve karanlık bir ciddiyettir

82 *AS*, II, 6: "Burada, ağır biçimde işe intikam kavramını dahil eden kişi, karanlıkları yok etmek yerine onları daha da koyulaştırıyor. İntikam aynı soruna gelir dayanır: Acı çektirmek nasıl bir telafi olabilir?" İşte çoğu kuramda eksik olan budur: "Acı çektirmenin" hangi açıdan zevk verici bir şey olduğunu göstermek.

83 *AS*, II, 11: "Yeryüzünde hukuk, tepkisel duygulara karşı mücadelenin, etkin ve saldırgan güçlerin o duygularla savaşının simgesidir."

bu. Oysa, insanın tarihini *önceleyen* binlerce yılı düşünürsek, suçluluk duygusunun en güçlü biçimde cezayla geciktirildiğini söyleyebiliriz – en azından baskıcı otoritenin kurbanları arasında."[84] Kültürün, insanın acı çekmek pahasına kendi tepkisel kuvvetlerinden kendisini sorumlu tuttuğu durumuyla, vicdan azabının, insanın etkin kuvvetlerinden dolayı kendisini ve etkin kuvvetleri suçlu hissettiği durumu birbirine taban tabana zıttır. Kültürü ya da adaleti nasıl ele alırsak alalım, onlarda her zaman hıncın ve vicdan azabının karşıtı olan oluşturucu [*formatrice*] bir etkinliğin uygulandığını görürüz.

Kültürel etkinliğin ürününü ele alırsak bu izlenim daha da kuvvetlenir: etkin ve özgür insan, söz verebilen insan. Kültürün insanın tarih-öncesi öğesi olması gibi, kültürün ürünü de insanın tarih-sonrası öğesidir. "Kendimizi, bu büyük sürecin tepesine, ağacın sonunda meyvelerini verdiği, toplumun ve töre ahlakının yalnızca aracı oldukları şeyi ortaya koydukları noktaya koyalım: Ve göreceğiz ki ağacın en olgun meyvesi *egemen birey*dir, yalnızca kendine benzeyen, töre ahlakından kurtulmuş, özerk ve ahlak-üstü birey (çünkü ahlak ve özerklik birbirlerini dışlarlar), kısaca bağımsız ve kararlı, özgün bir istenci olan, söz verebilen insan."[85] Nietzsche bize burada, kültürün ürününü, kültürün kullandığı araçla karıştırmamak gerektiğini öğretir. İnsanın cinsil etkinliği, onu tepkisel kuvvetlerinden sorumlu hale getirir: *sorumluluk-borç*. Fakat bu sorumluluk yalnızca bir terbiye ve seçim aracıdır: Sürekli olarak tepkisel kuvvetlerin hareket ettirilebilme yeteneklerini ölçer. Cinsil etkinliğin tamamlanmış ürünü asla sorumlu insanın kendisi veya ahlaki insan değil, özerk ve ahlak-üstü insan, yani tepkisel kuvvetlerini hareket ettiren, içindeki bütün tepkisel kuvvetler hareket eden insandır. Yalnızca o söz "verebilir", çünkü artık hiçbir mahkemenin önünde sorumlu değildir. Kültürün ürünü yasaya itaat eden insan değil, kendisini kendi üstündeki, yazgı ve yasa üstündeki gücüyle belirleyen egemen ve yasakoyucu insandır: özgür, hafif, *sorumsuz*. Nietzsche'de sorumluluk kavramı, üstün biçiminde bile basit bir aracın sınırlı değerine sahiptir: Özerk birey artık adalet önünde tepkisel kuvvetlerinden sorumlu değildir; onlara egemen olandır, onların efendisi,

84 *AS*, II, 14.

85 *AS*, II, 2.

yasakoyucusu ve failidir. Konuşan odur artık, *cevap vermesine* gerek yoktur. "Sorumluluk-borç"un insanın özgürleştiği hareket içinde kaybolmaktan başka etkin bir anlamı yoktur: Alacaklı özgürleşir, çünkü efendilerin hakkına ortak olur; borçlu, acı çekmek pahasına da olsa özgürleşir; ikisi de özgürleşirler, onları terbiye eden süreçten kurtulurlar.[86] Kültürün genel hareketi budur: aracın üründe kaybolması. Yasa önünde sorumluluk olarak sorumluluk, adaletin yasası olarak yasa, kültürün aracı olarak adalet, bütün bunlar kültürün kendisinin ürünü içinde kaybolurlar. Töre ahlakı, töre ahlakından kurtulmuş insanı yaratır, yasanın ruhu yasadan kurtulmuş insanı yaratır. Nietzsche bu yüzden adaletin kendini yokedişinden söz eder.[87] Kültür, insanın cinsil etkinliğidir; fakat bütün bu etkinlik seçici olduğundan, son amaç olarak ürettiği bireyde cinsil olanın kendisi ortadan kalkar.

### *13. Tarihsel Açıdan Değerlendirilen Kültür*

Sanki kültür, tarih-öncesinden tarih-sonrasına doğru gidiyormuş gibi yaptık. Onu, uzun bir tarih-öncesi çalışmasıyla, tarih-sonrası ürünü olarak insana varan cinsil bir etkinlik olarak kavradık. Ve gerçekten de, etkin kuvvetlerin tepkisel kuvvetlere üstünlüğüne uygun olarak, onun özü buradadır. Fakat önemli bir noktayı göz ardı ettik: aşağı ve tepkisel kuvvetlerin zaferi. *Tarihi* göz ardı ettik. Kültürün hem uzun zaman önce yok olduğunu, hem de henüz başlamadığını söylemeliyiz. Cinsil etkinliğin geçmişin karanlıklarında kaybolması gibi, onun ürünü de geleceğin karanlıklarında kaybolur. Tarihte, kültür bambaşka bir doğadan gelen yabancı kuvvetlerin esiri olarak özünün çok dışında bir anlam kazanır. Cinsil etkinlik, tarihte onun ve ürününün doğasını bozan bir hareketten ayrılamaz. Daha da fazlası, bu doğa bozulmasının kendisi tarihtir, "kültürün yozlaşması" ile karışır. – Tarih, cinsil etkinlik yerine bize ırklar, halklar, sınıflar, Kiliseler ve devletler sunar. Cinsil etkinliğin üstüne *tepkisel* yapıdaki toplumsal düzenler, ortaklıklar, topluluklar, onu sararak emen

86 *AS*, II, 5, 13 ve 21.

87 *AS*, II, 10: Adalet "bu dünyada mükemmel olan her şey gibi kendi kendini yok etmekle son bulur".

parazitler eklenir. Tepkisel kuvvetler, çarpıttıkları cinsil etkinlik yoluyla, Nietzsche'nin "sürü" dediği toplulukları oluştururlar.[88] – Tarih, adaletin ve onun kendini yok etme sürecinin yerine, yok olmak istemeyen ve kendi yasalarından daha üstün hiçbir şey tahayyül edemeyen toplumları koyar. Zerdüşt'ün şu öğüdünü dinleyecek bir devlet olabilir mi: "Bırakın devirsinler sizi"?[89] Yasa, tarihte onu belirleyen, tıkabasa besleyerek ortadan kalkmasını engelleyen içerikle karışır – tabii eğer daha aptalca ve ağır içeriklerle karışmazsa. Tarih bize, kültürün ürünü olan egemen birey yerine, kendi ürünü olan ve tarihin şu meşhur anlamının barındığı evcil insanı sunar: "muhteşem cüce", "sürücül hayvan, uysal, hastalıklı, bayağı varlık, bugünün Avrupalısı".[90] Tarih, kültürün bütün şiddetini bize halkların, devletlerin ve Kiliselerin meşru malı, *onların* kuvvetlerinin tezahürü olarak sunar. Ve aslında, bütün terbiye araçları ters çevrilmiş, saptırılmış, tersyüz edilmiş biçimde kullanılırlar. Bir ahlak, bir Kilise, bir devlet hâlâ seçme çabaları, hiyerarşi kurumlarıdırlar. En aptalca yasalarda ve en dar görüşlü topluluklarda bile insanı terbiye etmek ve tepkisel kuvvetlerini bir şey için kullanmak söz konusudur. Ama ne için kullanmak? Hangi terbiyeyi, hangi seçimi uygulamak? Terbiye yöntemleri kullanılır, ama yalnızca insanı sürücül hayvan haline, uysal ve evcilleştirilmiş yaratık haline getirmek için. Seçim yöntemleri kullanılır, ama yalnızca kuvvetlileri kırmak, zayıfları, acı çekenleri veya köleleri ayıklamak için. Seçme ve hiyerarşi tersine çevrilmiştir. Seçme, etkinlik açısından olageldiği şeyin tam tersi olmuştur; o artık yalnızca tepkisel yaşamı korumanın, düzenlemenin ve yaymanın bir aracıdır.[91]

Öyleyse tarih, tepkisel kuvvetlerin kültüre egemen oldukları ya da onu kendi çıkarları için saptırdıkları edim olarak belirir. Tepkisel kuvvetlerin zaferi tarihte bir kaza değildir, "evrensel tarih"in ilkesi ve anlamıdır. Nietzsche'nin yapıtında, kültürün bu tarihsel yozlaşması fikri çok temel bir yer tutar: Nietzsche'nin tarih felsefesine ve diyalektiğe karşı giriştiği

88 *AS*, III, 8.

89 *Z*, II, "Büyük Olaylar Üzerine".

90 *İVK*, 62. – *AS*, I, 11.

91 *AS*, III, 13-20. – *İVK*, 62.

mücadelede bir sav olarak kullanılır. Nietzsche'nin hayal kırıklığının kaynağıdır: Kültür, "Yunan" iken "Alman" olur... Daha *Çağa Aykırı Düşünceler*'den itibaren Nietzsche, kültürün onun doğasını bozan tepkisel kuvvetlerin neden ve nasıl hizmetine geçtiğini açıklamaya çalışır.[92] Daha derin bir biçimde, Zerdüşt karanlık bir sembol geliştirir: ateş köpeği.[93] Ateş köpeği cinsil etkinliğin imgesidir, insanın dünyayla ilişkisini ifade eder. Fakat dünyanın tam da iki hastalığı vardır: insan ve ateş köpeğinin kendisi. Çünkü insan, evcilleştirilmiş insandır; cinsil etkinlik ise Kilise ve devlet ile karışan, kendini tepkisel kuvvetlerin hizmetine sunan, doğası bozulmuş ve saptırılmış etkinliktir. "Kilise mi? Bir tür devlettir ve içlerinde en yalancısıdır. Ama sen sus, ey ikiyüzlü köpek! Kendi cinsini elbet daha iyi bilirsin sen! Devlet de senin gibi ikiyüzlü bir köpektir; senin gibi o da sever duman ve böğürtüyle konuşmayı, – inandırmak için, senin gibi, gerçeğin karnından konuştuğuna. Zira devletin en büyük arzusu ne yapıp edip yeryüzünün en önemli hayvanı olmaktır; ve buna inanılır da."[94] Zerdüşt başka bir ateş köpeğini çağırır: "Gerçekten yeryüzünün yüreğinden konuşur o". Acaba bu hâlâ cinsil etkinlik midir? Fakat bu kez, tarih-sonrası öğede oluştuğu biçimiyle insanın ona tekabül ettiği, tarih-öncesi öğede kavranan bir cinsil etkinlik olabilir mi? Bu yorum yetersiz bile olsa ele alınmayı hak eder. *Çağa Aykırı Düşünceler*'de Nietzsche (kültürün Yunan anlamı olarak adlandırdığı) "kültürün tarihdışı ve tarih-üstü öğesine" güvenir.[95]

Doğruyu söylemek gerekirse, henüz cevap veremediğimiz bazı sorularla karşı karşıyayız. Kültürün bu ikili öğesinin konumu nedir? Bir gerçekliği var mıdır? Zerdüşt'ün "hayallerinden" başka bir şey midir? Kültür, tarih içinde onun doğasını bozan ve onu tepkisel kuvvetlerin hizmetine sokan hareketten ayrılamaz; fakat kültür aynı zamanda tarihten de ayrılamaz. Kültürün etkinliği, insanın cinsil etkinliği: Bu yalnızca basit bir fikir değil midir? Eğer insan özünde (yani cinsi açısından) *tepkisel* bir varlıksa, onun

---

92 *ÇA*, II, "Eğitimci Schopenhauer", 6. – Nietzsche kültürün yolundan çıkartılmasını "üç egoizm"le açıklar: *satın alıcıların* egoizmi, *devletin* egoizmi, *bilimin* egoizmi.

93 *Z*, II, "Büyük Olaylar Üzerine".

94 *Z*, II, "Büyük Olaylar Üzerine".

95 *ÇA*, I, "Tarihsel Çalışmaların Yararları ve Zararları", 10 ve 8.

nasıl cinsil bir *etkinliği* olabilir, hatta bu nasıl bir tarih-öncesinde olmuş olabilir? Etkin bir insan, bir tarih-sonrasında bile nasıl ortaya çıkabilir? Eğer insan özünde tepkisel ise, etkinlik insandan başka bir varlıkla ilgili olmalı gibi gelir. Eğer tersine, insanın cinsil bir etkinliği varsa, o ancak kaza eseri bozulmuş olabilir gibi gelir. Şu an için, onların anlamlarını arama işini daha sonraya bırakarak, yalnızca Nietzsche'nin tezlerinin dökümünü yapabiliriz: İnsan özünde tepkiseldir; insanın yine de cinsil bir etkinliği vardır, fakat bu etkinlik bozulmuş, amacından zorunlu olarak sapmıştır ve evcilleşmiş insana yol açar; bu etkinlik başka bir düzlemde, insandan başka bir şey ürettiği düzlemde yeniden ele alınmalıdır.

Buna karşın, cinsil etkinliğin nasıl zorunlu olarak tarihe düştüğünü ve tepkisel kuvvetlerin yararına değiştiğini anlamak şimdiden mümkündür. Eğer *Çağa Aykırı Düşünceler*'in şeması yetersiz ise, Nietzsche'nin yapıtı yanıtın bulunabileceği başka açılımlar sunar. Kültürün etkinliğinin amacı insanı bir terbiyeden geçirmek, yani tepkisel kuvvetlerini hareket ettirilebilir, hizmet edebilir hale sokmaktır. Fakat, terbiye süresince, bu hizmet etme yeteneği son derece belirsiz gözükür. Çünkü bu yetenek aynı zamanda, tepkisel kuvvetlerin başka tepkisel kuvvetlerin hizmetine girmelerine, onlara etkinlik ve adalet görünümü vermelerine, onlarla birlikte etkin kuvvetlere üstün gelen bir kurgu yaratmalarına yol açar. Hınçta bazı tepkisel kuvvetlerin başka tepkisel kuvvetlerin hareket ettirilmelerini engelledikleri hatırlanacaktır. Vicdan azabı ise aynı amaç için neredeyse tam tersi araçları kullanır: *Vicdan azabında, tepkisel kuvvetler hareket ettirilme yeteneklerini, başka tepkisel kuvvetlere hareket ediyorlarmış izlenimi vermek için kullanırlar.* Bu işlemde, en az hınç işleminde olduğu kadar kurgu vardır. *Tepkisel kuvvet birliktelikleri, cinsil etkinlik sayesinde bu biçimde oluşurlar.* Bu birliktelikler cinsil etkinliğe eklenirler ve zorunlu olarak onu anlamından saptırırlar. Tepkisel kuvvetler terbiye sayesinde inanılmaz bir olanak bulurlar: birleşme, cinsil etkinliği zorla ele geçirmek için toplu bir tepki oluşturma olanağı.

### *14. Vicdan Azabı, Sorumluluk, Suçluluk*

Tepkisel kuvvetler bu biçimde cinsil etkinliğe eklendikleri zaman, "soy"u kesintiye uğratırlar. Burada da bir yansıtmanın müdahalesi söz

konusudur: Borç, alacaklı-borçlu ilişkisi yansıtılır ve bu yansıtmada doğası bozulur. Cinsil etkinlik açısından, insan tepkisel kuvvetlerinden sorumlu tutuluyordu; bu tepkisel kuvvetlerin kendileri de etkin bir mahkeme önünde sorumluydular. Şimdi, tepkisel kuvvetler, başka tepkisel kuvvetlerle karmaşık bir birliktelik oluşturmak için terbiyelerinden yararlanıyorlar: Kendilerini bu diğer kuvvetlerin önünde sorumlu hissediyorlar, bu kuvvetler de kendilerini ötekilerin efendisi ve yargıcı olarak görüyorlar. Tepkisel kuvvetlerin birlikteliği böylece yanında borcun bir dönüşümünü getirir; borç, "kutsallığa", "topluma", "devlete", tepkisel mercilere karşı borca dönüşür. Böylece her şey tepkisel kuvvetler arasında olup biter. Borç, insanın özgürleşmesine katkıda bulunan etkin özelliğini kaybeder: Ve bu yeni biçimiyle tükenmezdir, *ödenemez*dir. "Nihai kurtuluş fikrinin karamsar dumanlar içinde kaybolması, umutsuz bakışın demirden bir imkânsızlıkta cesaretini yitirmesi, bu borç ve ödev kavramlarının tersine dönmeleri gerekir. Ama kime karşı döneceklerdir? Hiç şüphe yoktur: ilk önce borçluya... sonra da alacaklıya karşı."[96] Hristiyanlığın "kurtulma"[97] olarak adlandırdığı şeyi inceleyelim. Artık söz konusu olan borçtan kurtulmak değil, borcun derinleşmesidir. Artık söz konusu olan çekilen bir acıyla borcun ödenmesi değil, insanı o borca bağımlı kılan, sürekli borçlu hissettiren bir acıdır. Acı artık yalnızca borcun faizlerini öder; *acı içselleştirilmiştir, sorumluluk-borç artık suçluluk-borç haline gelmiştir.* Artık alacaklının da borcu kendi üzerine alması, borcun bedenini üstlenmesi gerekir. Hristiyanlığın dahiliği, der Nietzsche: "İnsanların borçlarını ödemek için Tanrı'nın kendi kendisini kurban etmesi, Tanrı'nın kendine ödeme yapması, insanı kendisi için bağışlanamaz olandan kurtaracak tek merci olması."[98]

Sorumluluğun iki türü, sorumluluk-borç ile sorumluluk-suçluluk arasında doğalarından gelen bir fark görürüz. Birinin kaynağı kültürün etkinliğidir; o yalnızca bu etkinliğin bir aracıdır, acının dışsal anlamını geliştirir, yerini güzel sorumsuzluğa bırakmak için ürününün içinde

96 *AS*, II, 21.

97 *"Rachat":* Hristiyanlıkta insanlığın İsa'nın feda edilmesiyle kurtulması anlamında. *(ç.n.)*

98 *AS*, II, 21.

kaybolmalıdır. Ötekinde ise her şey tepkiseldir: Kökeni hıncın suçlamasıdır, kültüre eklenir ve onu yönünden saptırır; yönünü saptırdığı hınç artık dışarıda bir suçlu aramaz, acıyı içselleştirirken kendisini de sonsuzlaştırır. – Şöyle diyorduk: Rahip, hıncın yönünü değiştirerek acıyı içselleştirendir; böylelikle vicdan azabına bir biçim verir. Şunu soruyorduk: Hınç kin ve intikam özelliklerini koruduğu halde nasıl yön değiştirebilir? Az önce yaptığımız uzun inceleme bize bir cevabın öğelerini veriyor: 1) Tepkisel kuvvetler, cinsil etkinlik sayesinde ve bu etkinliği ele geçirerek birliktelikler (sürüler) oluşturuyorlar. Bazı tepkisel kuvvetler kendilerine hareket eder görünümü verir, ötekiler de bunlara malzeme sağlar: "Sürülerin oluştuğu her yerde, bunu isteyen zayıflık istenci, örgütleyen de rahibin becerikliliğidir";[99] 2) Vicdan azabı bu ortamda biçimlenir. Cinsil etkinlikten soyutlanan borç kendisini tepkisel birlikteliğe yansıtır. Borç, onu ödemeyi bitiremeyecek bir borçluyla, borcun faizlerini tüketemeyecek bir alacaklı arasındaki ilişkiye dönüşür: "Kutsallığa karşı borç." Borçlunun acısı içselleştirilmiştir, borcun sorumluluğu bir suçluluk duygusuna dönüşür. Rahip işte hıncın yönünü böyle değiştirir: Biz, tepkisel varlıklar, suçluyu dışarıda aramamalıyız, hepimiz ona karşı suçluyuz, Kilise'ye, Tanrı'ya karşı;[100] 3) Fakat rahip yalnızca sürüyü zehirlemekle kalmaz, onu düzenler, savunur. Çoğaltılmış ve içselleştirilmiş acıya tahammül etmemizi sağlayacak araçlar sağlar. Bize aşıladığı suçluluğu yaşanabilir kılar. Bizi görünüşteki bir etkinliğe, görünüşteki bir adalete, Tanrı hizmetine dahil eder; birlikteliklere *yöneltir*, bizde "topluluğun gelişmesini görme arzusunu" uyandırır.[101] Evcil küstahlığımız, vicdan azabımızın panzehirini oluşturur. Fakat özellikle hınç, yönünü değiştirdiğinde tatmin olma kaynaklarını değiştirmez, *ötekilere* karşı kininden ve şiddetinden hiçbir şey kaybetmez. "Bu benim kabahatim": İşte sayesinde biz yeni Sirenlerin ötekileri kendimize doğru çektiğimiz ve yollarından çıkardığımız sevgi çığlığı. Vicdan azabı çeken insanlar, hıncın yönünü değiştirerek intikamı daha iyi tatmin etmenin, hastalığı daha iyi bulaştırmanın yolunu buldular: "Kefaret ödetmeye hazırdırlar, cellat

99 *AS*, III, 18.

100 *AS*, II, 20-22.

101 *AS*, III, 18-19.

rolünü oynamaya can atarlar."[102] 4) Bütün bunlardan yola çıkarak, vicdan azabının biçiminin, tıpkı hıncın biçimi gibi, yeni bir kurgu doğurduğu fark edilecektir. Vicdan azabı cinsil etkinliğin yolundan çıkmasına, bu etkinliğin gasp edilmesine, borcun *yansıtılmasına* dayanır.

### *15. Çileci İdeal ve Dinin Özü*

Nietzsche'nin kimi zaman dini iki ya da daha fazla tipe ayırmak gerekiyormuş gibi yaptığı olur. Bu anlamda, din özünde hınca veya vicdan azabına bağlı değildir. Dionysos bir Tanrıdır. "Çok çeşitli tanrılar olduğu fikrinden asla şüphe etmem. Hatta içlerinden bazıları masal kuşları kadar hafif ve kaygısızdırlar. Hafif ayaklar belki de tanrısallığın nitelikleri arasındadır."[103] Nietzsche etkin ve olumlu tanrılar ve dinler olduğunu söylemekten vazgeçmez. Her seçim bir din gerektirir. Nietzsche, kendi yöntemini kullanarak, ona egemen olan kuvvetlere göre dinde bir anlam çoğulluğu görür: Kuvvetlilere ait, anlamı son derece seçici ve eğitici olan bir din de vardır. Dahası, eğer İsa kişisel bir tip olarak ele alınarak Hristiyanlığın toplu tipinden ayrılırsa, onda ne kadar az hınç ve vicdan azabı bulunduğunu kabul etmek gerekir; kendisini neşeli bir haberle tanımlar, bize Hristiyanlığınki olmayan bir yaşam sunar, aynı zamanda Hristiyanlık da İsa'nın dini değildir.[104]

---

102 *AS*, III, 14: "Bizim aramızdan, canlı eleştiriler olarak geçerler, sanki bizi ikaz etmek istiyorlarmış gibi, sanki güçlü bir sağlık, sağlamlık, onur, güç duygusu cezalandırılması, hem de acı biçimde cezalandırılması gereken kusurlarmış gibi. Çünkü temelde onlar kefaret ödettirmeye hazırlar, cellat rolü oynamaya can atarlar. Onların arasında, *yargıç* kılığına girmiş, o sarkan dudaklarından zehir saçarak 'adalet' lafını düşürmeyen çok vardır: Bunlar kendilerini etrafta mutsuz olmayan ve hafif bir yürekle yolunu izleyen herkesin üstüne atmaya heveslidirler."

103 *Gİ*, IV, 580.

104 Kuvvetlilerin dini ve onun seçici anlamı: *İVK*, 61. – Nihilist ve tepkisel dinlere karşıt olan olumlu ve etkin dinler: *Gİ*, I, 332 ve *D*, 16. – Paganizmin din olarak olumlu anlamı: *Gİ*, IV, 464. – Yunan tanrılarının etkin tarafı: *AS*, II, 23. – Nihilist bir din olsa da intikam ruhundan ve kabahat duygusundan yoksun olan Budizm: *D*, 20-23; *Gİ*; I, 342-343. – İsa'nın kişisel tipi, hınç, vicdan azabı ve günah fikrinin olmaması: *D*, 31-35, 40-41. – Nietzsche'nin din felsefesini açıkladığı ünlü formül: "Özünde yalnızca *Ahlaki* Tanrı yanlışlandı". *Gİ*, III, 482; III, 8. – Nietzsche'nin ateizmini ılımlı bir ateizm haline getirmek, hatta onu Tanrı'yla barıştırmak isteyen yorumcular bu metinlerin bütününe dayanırlar.

Fakat bu tipolojik saptamaların bizden temel olanı saklama tehlikeleri var. Tipoloji temel olmadığı için değil, ama ancak şu ilkeyi izleyen tipolojiler iyi olduğu için: üstün derece ya da kuvvetlerin yakınlığı. ("Her şeyde önemli olan üstün derecelerdir.") Dinin, ona egemen olan kuvvetler kadar anlamı vardır. Fakat dinin kendisi, ona egemen olan ya da kendisinin egemen olduğu kuvvetlerle az ya da çok yakınlık içerisindeki bir kuvvettir. Din, doğaları farklı olan kuvvetlerin elinde olduğu sürece, araç olmaktan çıktığı tek önemli durumu olan üstün derecesine ulaşamaz. Bunun tersine, aynı doğadan kuvvetler tarafından ele geçirildiğinde veya büyüdüğünde, çocukken ona hâkim olan kuvvetlerin boyunduruğunu kırarak onlara egemen olduğunda, işte o zaman özünü üstün derecesiyle keşfeder. Nietzsche ne zaman bize etkin bir dinden, kuvvetlilerin dininden, hınç ve vicdan azabı içermeyen bir dinden söz etse, söz konusu olan her zaman dinin kendisinden tamamen farklı bir doğadan gelen kuvvetlere boyun eğmiş halidir. Bu halde artık kendisini ortaya koyamaz: "Filozofların ellerinde seçim ve eğitim işlemi" olarak din.[105] İsa ile bile, inanç veya iman olarak din, sadece "yüce olma duygusunu" veren tek bir pratiğin kuvvetine boyun eğmiş durumdadır.[106] Buna karşılık, din "kendisinden hareketle, egemen olarak hareket etmeyi" başardığında, ve öteki kuvvetlerin yaşamda kalmak için kendilerini gizlemeleri gerektiğinde, dinin özünü bulmasıyla aynı anda "ağır ve korkunç" bir bedel ödenir. İşte bu yüzden Nietzsche için, *bir yandan din, diğer yandan da vicdan azabı ve hınç özünde birbirlerine bağlıdırlar.* İşlenmemiş hallerinde ele alındıklarında, hınç ve vicdan azabı, dinin öğelerini etkin kuvvetlerin elinden alan tepkisel kuvvetleri temsil ederler. Formel biçimlerinde ise, hınç ve vicdan azabı dinin kendisinin fethettiği ve üzerlerinde yeni egemenliğini uygulayarak geliştirdiği tepkisel kuvvetleri temsil ederler. Hınç ve vicdan azabı: Dinin din olarak en üstün dereceleri bunlardır. Hristiyanlığın yaratıcısı İsa değil, hıncın ve vicdan azabının insanı Aziz Paulus'tur. ("Kim?" sorusunun Hristiyanlığa uygulanışı.)[107]

---

105 *İVK*, 62.

106 *D*, 33.

107 *D*, 42: "İyi haber'in hemen peşinden, olabilecek en kötüsü geldi: Aziz Paulus'un haberi. Aziz Paulus'ta 'iyi haberci'nin karşıt tipi cisim bulur; nefretin, nefret düşünün,

Din, yalnızca bir kuvvet değildir. Eğer din, tepkisel kuvvetleri zafere taşıyan bir istenç tarafından yönlendirilmeseydi, asla tepkisel kuvvetler dini üstün derecesine dek taşıyarak zafere ulaşamazlardı. Hıncın ve vicdan azabının ötesinde Nietzsche üçüncü aşama olarak çileci ideali ele alır. Fakat aslında *çileci ideal baştan beri mevcuttu.* Bir ilk anlama göre, çileci ideal hınç ve vicdan azabı bileşimini ifade eder: Birini diğeriyle birleştirir, birini ötekiyle kuvvetlendirir. Ve ikinci olarak, hınç hastalığının, vicdan azabı acısının onlar sayesinde yaşanabilir hale geldiği, dahası düzenlendikleri ve yayıldıkları araçların bütününü ifade eder; çileci idealin rahibi aynı anda bahçıvan, yetiştirici, çoban ve hekimdir. Son olarak ve en derin anlamında, çileci ideal tepkisel kuvvetleri zafere taşıyan istenci ifade eder. "Çileci ideal bir istenci ifade eder."[108] Burada tepkisel kuvvetlerle, güç istencinin bir biçimi arasında bir yakınlık olduğu fikrini buluruz (bir özdeşlik değil, bir yakınlık).[109] Yansıtmaları geliştiren, gerekli kurguları düzenleyen bir istenç olmasaydı, tepkisel kuvvetler asla kazanamazlardı. Çileci idealdeki bir öte-dünya kurgusu: İşte hınca ve vicdan azabına eşlik eden, işte yaşamı ve yaşamda etkin olan her şeyi değersizleştirmeye izin veren şey, işte dünyaya bir görünüm veya hiçlik değeri veren şey. Bir öte-dünya kurgusu öteki kurgularda da onları mümkün kılan koşul olarak mevcuttu. Bunun tersine, hiçlik istencinin tepkisel kuvvetlere ihtiyacı vardır: O, yaşama yalnızca tepkisel biçimiyle tahammül etmekle kalmaz, aynı zamanda yaşamın kendisiyle çelişmesi, kendini yadsıması ve yok etmesi *zorunluluğunun* aracı olarak tepkisel yaşama ihtiyaç duyar. Hiçlik istencinden ayrılmış tepkisel kuvvetler neye benzerdi? Peki ya hiçlik istenci tepkisel kuvvetler olmadan neye benzerdi? Belki de bizim onu gördüğümüzden çok farklı bir şey olurdu. Öyleyse çileci idealin anlamı şudur: tepkisel kuvvetlerin nihilizmle yakınlığını ifade etmek, nihilizmi tepkisel kuvvetlerin "motoru" olarak ifade etmek.

---

nefretin acımasız mantığının dehası. Neleri kurban etmedi ki bu Dysangelist, nefrete! En başta da Kurtarıcı'nın kendisini: *Kendi* çarmıhına gerdi onu." – Kabahatin anlamını "icat eden" Aziz Paulus'tur: İsa'nın ölümünü sanki İsa *bizim günahlarımız yüzünden* ölüyormuş gibi "yorumlamıştır" (*Gİ*, I, 366 ve 390).

108 *AS*, III, 23.

109 Rahibin tepkisel kuvvetlerle karışmadığı hatırlanacaktır: O onları yönetir, zafere ulaştırır, onlardan yararlanır, onlara bir güç istenci verir (*AS*, III, 15 ve 18).

## *16. Tepkisel Kuvvetlerin Zaferi*

Nietzscheci tipoloji "derinliklerin" ya da "mağaraların" bütün bir psikolojisini devreye sokar. Tepkisel kuvvetlerin zaferinin her ânına tekabül eden düzenekler, Freudçuluğun bütünüyle karşılaştırılması gereken bir bilinçdışı kuramı oluştururlar. Buna karşın Nietzscheci kavramlara yalnızca psikolojik bir anlam yüklemekten kaçınılmalıdır. Yalnızca bir tip aynı zamanda biyolojik, sosyolojik, tarihsel ve politik bir varlık olduğu, metafizik ve bilgi teorisi de bu tipolojiye bağlı olduğu için değil. Fakat Nietzsche bu tipoloji üzerinden, kendisine göre, eski metafiziğin ve aşkınsal eleştirinin yerini dolduracak, insan bilimlerine yeni bir temel sunacak bir felsefe geliştirdiği için: soybilimsel felsefe, yani güç istencinin felsefesi. Güç istenci psikolojik olarak, sanki istenç bir araç yoluyla gücü istiyormuş gibi yorumlanmamalıdır; soybilim de basit psikolojik bir oluş olarak ele alınmamalıdır. (Bkz. özetleyici tablo).

| Tip | Tipin çeşidi | Mekanizma | İlke | Ürün | Güç istencinin niteliği |
|---|---|---|---|---|---|
| *Etkin tip:* Efendi (etkin kuvvetler tepkisel kuvvetlere galip gelirler, tepkisel kuvvetler hareket ettirilirler). | *Düş ve esriklik.* | Yaşamın uyarıcıları, güç istencinin tetikleyicileri. | Apollon ve Dionysos. | *Sanatçı.* | OLUMLAMA |
| | *Bilinç:* Tepkisel kuvvetlerin uyarımlar üzerinde tekrar-etkide bulunduğu tepkisel aygıt sistemi. | İz ve uyarımın birbirinden ayrılması (izler belleğinin bastırılması). | Unutma yetisi (düzenleyici ilke olarak). | *Soylu.* | |
| | *Kültür:* Tepkisel kuvvetlerin terbiye edildiği cinsel etkinlik. | Şiddet mekanizması; acının *dışsal anlamı;* borçlu-alacaklı ilişkisinin yaratılması; sorumluluk-suç. | Bellek yetisi: Söz belleği (ereksel ilke olarak). | *Egemen birey, yasakoyucu.* | |

**Tepkisel kuvvetlerin zaferi**

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| *Tepkisel tip:* Köle (tepkisel kuvvetler etkin kuvvetlere galip gelirler; daha büyük bir kuvvet oluşturmaksızın zafer kazanırlar). | Hınç. | Topolojik özellik: *Yer değiştirme* (tepkisel kuvvetlerin yer değiştirmesi). | İz belleği: İz belleğinin yüzeye çıkması; uyarımın izle karışması. | Hiçbir şeyi sonuna vardıramayan insan. | OLUMSUZLAMA |
| | | Tipolojik özellik: *Ters çevrim* (değerlerin veya kuvvet ilişkilerinin ters çevrilmesi). | İlk KURGU: Ters çevrilmiş imgenin tepkisel yansıtımı. | Sürekli suçlayan kişi.<br>(≠ Soylu) | |
| | Vicdan azabı (İçselleştirme). | Topolojik özellik: *Ters dönme* (gücün içselleştirilmesi). | Yapabildiğinden ayrılmış etkin kuvvet. | Acısını artıran insan. | |
| | | Tipolojik özellik: *Yön değiştirme* (hıncın yön değiştirmesiyle acının içselleştirilmesi). | İkinci KURGU: Borcun tepkisel yansıtımı; kültürden faydalanma ve sürülerin oluşumu. | *Suçlu insan:* acının içsel anlamı, sorumluluk-suçluluk<br>Evcilleştirilmiş insan.<br>(≠ Yasakoyucu) | |
| | Çileci ideal. | Vicdan azabı ve hıncı çekilebilir kılma araçları.<br>Hiçlik istencinin ifadesi | Üçüncü KURGU: Bir öte-dünyanın konumlanması. | Çileci insan.<br>(≠ Sanatçı) | |

BEŞİNCİ BÖLÜM

# ÜSTİNSAN: DİYALEKTİĞE KARŞI

## *1. Nihilizm*

Nihilizm sözcüğündeki *nihil*, varolmayanı değil, hiçliğin bir değerini ifade eder. Yaşam yadsındığı ve değersizleştirildiği ölçüde bir hiçlik değeri alır. Değersizleştirme her zaman bir kurgu gerektirir: Yaşamı yanlışlamanın ve değersizleştirmenin, ona karşıt bir şey ortaya koymanın yolu kurgudur.[1] O zaman yaşamın bütünü gerçekdışı hale gelir, görünüm olarak temsil edilir ve bütünü içerisinde bir hiçlik değeri alır. Bir öte-dünya fikri, bütün biçimleriyle duyu-üstü bir dünya fikri (Tanrı, öz, iyi, doğru), yaşamdan üstün değerler fikri, herhangi bir örnek değil, her türlü kurgunun kurucu öğesidir. Yaşamdan üstün değerler, yaşamın değersizleştirilmesi, bu dünyanın olumsuzlanması gibi sonuçlarından ayrılmazlar. Bu sonuçtan ayrılamamalarının sebebi, ilkelerinin yadsıma ve değersizleştirme istenci olmasıdır. Kutsalla karşılaşınca isteme zorunluluğundan kurtuluyormuşuz gibi, üstün değerlerin istencin gelip durduğu bir eşik oluşturduğunu düşünmekten sakınalım kendimizi. Üstün değerlerde kendini yadsıyan istenç değildir, üstün değerler bir yadsıma, yaşamı yok etme istencine bağlıdırlar. "İstenç hiçliği": Schopenhauer'ın bu kavramı yalnızca bir belirtidir: Her şeyden önce bir yok etme istenci, bir hiçlik istenci anlamına gelir. "Ama en azından bu hâlâ bir istençtir ve istenç olarak kalır."[2] *"Nihilizm"deki "nihil" güç istencinin niteliği olarak olumsuzlama demektir.* O halde temelinde ve ilk anlamında nihilizm şu anlama gelir: yaşamın aldığı hiçlik değeri, ona bu hiçlik değerini veren üstün kavramların kurgusu, kendini bu üstün değerlerde ifade eden hiçlik istenci.

---

1 *D*, 15 (rüya ve kurgu karşıtlığı).

2 *AS*, III, 28.

Nihilizmin daha yaygın ikinci bir anlamı vardır. Burada artık bir istenci değil, bir tepkiyi ifade eder. Duyu-üstü dünyaya ve üstün değerlere karşı tepki verilir, onların varlığı yadsınır ve bütün geçerlilikleri iptal edilir. Artık yaşamın üstün değerler adına değersizleştirilmesi değil, üstün değerlerin kendilerinin değersizleştirilmesi söz konusudur. Değersizleştirme artık yaşamın aldığı hiçlik değeri demek değil, değerlerin, üstün değerlerin hiçliği demektir. Büyük haber yayılır: Perdenin ardında görecek hiçbir şey yoktur, "şeylerin gerçek özüne dair benimsenmiş olan ayırıcı işaretler, varlık-olmayanın, hiçliğin karakteristik işaretleridir".[3] Böylece, nihilist, Tanrı'yı, iyiyi, hatta doğruyu, duyu-üstünün bütün biçimlerini yadsır. Hiçbir şey doğru değil, hiçbir şey iyi değil, Tanrı öldü. İstencin yokluğu (hiçliği), yalnızca hiçlik istenci için bir belirti değil, son tahlilde bütün istençlerin olumsuzlanması, bir *taedium vitae*'dir.[4] Ne insanın ne de yeryüzünün artık bir istenci vardır. "Her yer kar, yaşam sessiz burada; (...) Neye yarar? Boşuna! Nada! [Hiç] Burada artık hiçbir şey büyümüyor ve yetişmiyor."[5] Bu ikinci anlam tanıdık gelecektir; ama nasıl ilk anlamdan türediğini ve onu gerektirdiğini görmeseydik anlaşılmaz olacaktı. İlk anlamda, yaşam üstün değerlerin tepesinden bakılıp değersizleştiriliyor ve bu değerler adına yadsınıyordu. İkinci anlamda ise tersine yaşamla yalnız kalınır, fakat bu yaşam yine değersizleştirilmiştir; değersiz, anlamdan ve amaçtan yoksun bir dünyada sürdürülür; kendi hiçliğinde sürekli daha uzağa gider. İlk anlamda öz, görünümün karşıtı idi, yaşam da bir görünüm olarak düşünülüyordu. Şimdi öz yadsınıyor fakat görünüm korunuyor: Her şey sadece görünümdür; bize kalan bu yaşam, kendisi için görünüm olarak kalmıştır. Nihilizmin ilk anlamı ilkesini güç istenci olarak yadsıma istencinde bulur. İkinci anlamı, "zayıflık karamsarlığı", ilkesini yalnız ve çıplak tepkisel yaşamda, kendilerine indirgenmiş tepkisel kuvvetlerde bulur. İlk anlam *olumsuz bir nihilizmdir;* ikinci anlam ise tepkisel bir *nihilizm.*

---

3 *PA*, "Felsefede Akıl", 6.

4 Yaşamdan iğrenme. *(ç.n.)*

5 *AS*, III, 26.

Hiçlik istenci ile tepkisel kuvvetler arasındaki temel suç ortaklığı şudur: Tepkisel kuvvetleri zafere taşıyan, hiçlik istencidir. Hiçlik istencinin etkisi altında evrensel yaşam gerçekdışı hale geldiğinde, tikel yaşam olarak yaşam da tepkisel hale gelir. Yaşamın bütün olarak gerçekdışı hale gelmesiyle tikel olarak tepkisel hale gelmesi aynı anda olur. Yaşamı yadsıma girişiminde, hiçlik istenci bir yandan tepkisel yaşamı hoşgörür, bir yandan da ona ihtiyacı vardır. Tepkisel yaşamı, yaşamın sıfıra yakın bir hali olarak hoşgörür. Yaşamın kendini yadsımasının, kendiyle çelişmesinin aracı olarak ona ihtiyacı vardır. Hiçlik istenci böylece tepkisel kuvvetlerin zaferlerinin bir *tanığı,* daha da kötüsü bir *öncüsü* haline gelir. Fakat zafer kazanan tepkisel kuvvetler, giderek bu öncüye ve tanığa tahammül edememeye başlarlar. Onlar artık yalnız başlarına zafere ulaşmak, zaferleri için kimseye borçlu olmamak isterler. Belki de güç istencinin, onların zaferi sayesinde kendi adına ulaşacağı karanlık amaçtan çekinirler; belki de bu güç istencinin onlara karşı dönerek onları da yok etmesinden korkarlar. *Tepkisel yaşam olumsuz istençle arasındaki birliği bozar;* o artık tek başına hüküm sürmek ister. Tepkisel kuvvetler bu kez imgelerini, onlara yön veren istencin yerini almak için yansıtırlar. Bu yolda nereye kadar gidebilirler? Hâlâ fazla güçlü, fazla canlı olan bu istençtense, hiç "istenç" olmamasını yeğlerler. Bizi çok uzağa götüren bu çoban yerine, bizim durgun sürülerimiz. Artık ihtiyacımızın kalmadığı bir istençtense, geriye kalan kuvvetlerimiz. Tepkisel kuvvetler nereye kadar gidebilirler? *Edilgen bir biçimde tükenmek yeğdir!* "Tepkisel nihilizm" bir biçimde "olumsuz nihilizmin" uzantısıdır: Zafer kazanan tepkisel kuvvetler, kendilerini zafere taşımış olan bu yadsıma gücünün yerini alırlar. Fakat "edilgen nihilizm", tepkisel nihilizmin ulaştığı son noktadır: dışarıdan yönetilmektense edilgen bir biçimde tükenmek.

Bu öykü başka bir biçimde de anlatılabilir. Tanrı öldü, ama neden öldü? *Merhametten öldü,* der Nietzsche. Bu ölüm bazen rastlantısal bir ölüm olarak sunulur: Yaşlı ve yorgun, istemekten sıkılmış Tanrı "bir gün çok fazla merhamet gösterdiği için boğuldu".[6] Bazen de bu ölüm bir suçun sonucudur: "Merhameti utanç tanımazdı onun; en kirli köşelerime

6 *Z,* IV, "Emekli": "Yaşlı Papa'nın" hikâyesi.

dek sızmıştı o. Bu fazla meraklı, fazla sırnaşık, fazla merhametli Tanrı mecburdu ölmeye. Beni sürekli görüyordu o: Ya böyle bir *tanıktan* intikam almak ya da kendimi öldürmek istedim. Her şeyi gören, insanı bile gören Tanrı: Mecburdu o ölmeye! İnsan böyle bir tanığın yaşamasına tahammül edemez."[7] Merhamet nedir? Sıfıra yakın yaşam durumlarına karşı gösterilen o hoşgörüdür. Merhamet yaşam sevgisidir, ama zayıf, hasta ve tepkisel bir yaşamın sevgisi. Zayıfların, acı çekenlerin, güçsüzlerin, küçüklerin nihai zaferlerini ilan eden militandır. Tanrısallığıyla bu zaferi onlara verir. *Kim* merhamet gösterir? Tam olarak, yaşama ancak tepkisel olduğunda tahammül eden, bu yaşama ve bu zafere ihtiyacı olan, tapınaklarını böyle bir yaşamın çamurlu yüzeyine kuran biri. Yaşamda etkin olan her şeyden nefret eden, yaşamı, onu yadsımak ve değersizleştirmek, onu kendisiyle çelişkili kılmak için kullanan biri. Nietzsche'nin sembolizminde merhamet, hiçlik istenciyle tepkisel kuvvetlerin bu bütünlüğü, birbirleriyle yakınlıkları ve birbirlerine karşı gösterdikleri hoşgörüdür. "Merhamet, nihilizmin pratiğidir. Merhamet hiçliğe inandırır! Tabii 'Hiçlik' denmez buna, 'Öte' denir, ya da 'Tanrı', ya da 'Hakiki Hayat' denir, ya da Nirvana, Kurtuluş, Kutsanmışlık... Dinsel-ahlaki mizaç alanından edinilme bu masum retorik, burada hangi eğilimin derin sözcüklerin kılığına büründüğü kavranınca, hemen çok daha az masum görünmeye başlar: Yaşam düşmanı eğilimdir bu."[8] Tepkisel yaşam için üstün değerler adına merhamet, tepkisel insan için Tanrı'nın merhameti: Yaşamı bu sevme biçiminde, bu merhametli Tanrı'da, bu üstün değerlerde gizlenen istenç tahmin edilecektir.

Tanrı merhametten boğulur: Sanki tepkisel yaşam onun boğazında kalıyor gibidir. Tepkisel insan Tanrı'yı öldürür çünkü artık onun merhametine tahammül edemez. Tepkisel insan tanığa tahammül edemez, zaferiyle ve elinde kalan kuvvetlerle yalnız kalmak ister. *Kendini Tanrı'nın yerine koyar:* Artık yaşamdan üstün değerleri değil, kendisiyle yetinen ve kendi değerlerini yaratma iddiasındaki tepkisel bir yaşamı tanır. Hınç ve hatta vicdan azabı gibi Tanrı'nm ona verdiği silahları, zaferinin bütün biçimlerini Tanrı'ya karşı döndürür, Tanrı'ya doğrultur. Hınç ateist olur,

---

7 *Z*, IV, "En Çirkin İnsan": "Tanrı'nın katilinin" hikâyesi.

8 *D*, 7.

fakat bu ateizm bile hâlâ ve sürekli hınçtır, vicdan azabıdır.[9] Tanrının katili tepkisel insandır, "insanların en çirkini", "çirkin, hırıltılı, gizli utançla dolu".[10] Tanrı'nın merhametine *tepki* gösterir: "Merhamet söz konusu olduğunda bile beğeni mümkündür. Ve bu beğeni şöyle der: Yıkılıp gitsin böyle bir Tanrı! Hiç Tanrı olmasın daha iyi, yazgıya kendi başına karar vermek, deli olmak, kendinin Tanrısı olmak daha iyi."[11] – Bu yolda nereye kadar gidebilir? Büyük tiksintiye kadar. Üstün değerler yerine hiçbir değer, hiçbir istenç; bir hiçlik istenci yerine bir istenç hiçliği. Edilgen bir biçimde tükenmek yeğdir. Bu, *kâhindir,* Tanrı'nın ölümünün sonuçlarını açıklayan "büyük bezginliğin kâhini": yok olmak bile istemeyen, edilgen bir bitişi düşleyen, kendisiyle yalnız kalmış tepkisel yaşam. "Hepsi boş, hepsi bir, hepsi geçmiş!.. Bütün pınarlarımız kurudu, deniz bile çekildi. Yer yarılmak ister, yutmak istemez ki ama derinlikler. Ah! Nerede var hâlâ insanın kendini boğabileceği bir deniz? Aslında, ölemeyecek kadar yorgunuz biz."[12] Tanrının katilinin mirasçısı *son insan*dır: Hiçbir istenç olmasın, bir tek sürü daha iyi. "Fakir de zengin de olunmuyor artık: Pek zahmetlidir ikisi de. Kim ister hâlâ hükmetmeyi? İtaati kim? Pek zahmetlidir ikisi de. *Çobansız bir sürü*! Herkes aynı şeyi ister, herkes eşit birbirine."[13]

Böyle anlatıldığında, bu hikâye bizi yine aynı sonuca götürür: *Olumsuz nihilizmin* yeri, *tepkisel nihilizm* tarafından doldurulur, tepkisel nihilizm ise *edilgen nihilizme* götürür. Tanrı'dan Tanrı'nın katiline, Tanrı'nm katilinden son insana. Fakat kâhin bu sonucu bilir. Buraya varmadan evvel, nihilizm konusu nice dönüşümlere uğradı, nice çeşitlemeler yapıldı onun üzerine. Tepkisel yaşam uzun zaman kendi değerlerini yaratmaya uğraştı, tepkisel insan Tanrı'nm yerini aldı: uyum, evrim, ilerleme, herkesin mutluluğu, toplum yararı; İnsan-Tanrı, ahlaklı insan, dürüst insan, toplumsal insan.

---

9 Hıncın ateizmi: *Gİ*, III, 458; bkz. *EH*, II, 1: Nietzsche'nin *hıncın* ateizminin karşısına kendisinin dine karşı *saldırganlığını* koyuşu.

10 *Z*, IV, "En Çirkin İnsan".

11 *Z*, IV, "Emekli".

12 *Z*, II, "Kâhin". – *ŞB*, 125: "Sonsuz bir hiçlikten geçer gibi sağda solda gezinmiyor muyuz? Boşluğun soluğunu yüzümüzde hissetmiyor muyuz? Hava daha da soğumuyor mu? Sürekli geceler, daha da fazla gece olmuyor mu?"

13 *Z*, Giriş, 5.

Üstün değerler yerine bize sunulan değerler bunlardır, Tanrı'nın yerine bize sunulan yeni kişilikler bunlardır. Son insanlar hâlâ şöyle derler: "Mutluluğu biz keşfettik."[14] Ondan boşalan sıcacık yeri almak için değilse, insan neden Tanrı'yı öldürecekti? Heidegger, Nietzsche'yi yorumlarken şöyle der: "Tanrı duyu-üstü dünyadaki yerini terk etmişse bile, bu yer, boş olmakla birlikte, baki kalır. Duyu-üstü dünyanın ve ideal dünyanın boş bölgesi korunabilir. Boş kalan yer, yeniden doldurulmaya ve yitik Tanrı'nın yerine başka bir şey koymaya çağırır."[15] Dahası: İlkin üstün değerlerin gölgesinde, yaşamın bütününün değersizleştirilmesinden çıkar sağlayan bu yaşam, zafer kazanmak için hiçlik istencinden yararlanan bu yaşam, Tanrı'nın tapınaklarında zafer kazanan bu yaşam, hep aynı yaşamdır. Ve ikinci olarak, kendini Tanrı'nın yerine koyan, kendi zaferinin ilkesine karşı dönen ve kendininkilerden başka bir değer tanımayan bu yaşamdır. Son olarak, onu aşan bir istenç tarafından yönlendirilmektense edilgen olarak yok olmayı isteyen yine bu bitkin yaşamdır. Hâlâ ve her zaman aynı yaşam: değersizleşmiş, tepkisel biçimine indirgenmiş yaşam. Değerler değişebilir, yenilenebilir ve hatta yok olabilirler. Değişmeyen ve yok olmayan, bu tarihi baştan sona yönlendiren, bu değerlerin – yokluklarının da – kendisinden türediği nihilist perspektiftir. İşte bu yüzden Nietzsche nihilizmin tarihte bir olay değil, evrensel tarih anlamındaki tarihin motoru olduğunu düşünür. *Olumsuz, tepkisel ve edilgen nihilizm:* Bu, Nietzsche için Musevilik, Hristiyanlık, Reform, özgür düşünce, demokratik ve sosyalist ideoloji vb. ile işlenmiş, tek bir tarihtir.[16]

### *3. Tanrı Öldü*

Spekülatif önermeler Tanrı fikrini biçimi açısından ele alırlar. Tanrı, Tanrı fikri bir çelişki doğurup doğurmadığı ölçüde vardır *ya da* yoktur.

---

14 *Z*, Giriş, 5.

15 Heidegger, *Holzwege* ("Nietzsche'nin 'Tanrı Öldü' Sözü"), Fr. çev., *Arguments*, Sayı: 15.

16 Nietzsche kendisini Avrupa tarihiyle sınırlı tutmaz. Ona göre, Budizm edilgen nihilizmin dinidir, hatta edilgen nihilizme belli bir soyluluk katar. Bu nedenle Nietzsche Doğu'nun Avrupa'dan ileride olduğunu düşünür: Hristiyanlık nihilizmin olumsuz ve tepkisel aşamasında kalmıştır (bkz. *Gİ*, I, 343; *D*, 20-23).

Fakat "Tanrı öldü" formülü çok farklı bir doğadan gelir: Tanrı'nın varlığını bir senteze bağlar, Tanrı'nın zamanla, oluşla, tarihle ve insanla sentezini kurar. Bu formül aynı anda şu anlamları barındırır: Tanrı varoldu *ve* öldü *ve* dirilecek. Tanrı insana dönüştü *ve* insan Tanrı'ya dönüştü. "Tanrı öldü" spekülatif değil, tamamen dramatik bir formüldür, dramatik formülün örneğidir. Tanrı, ölüm ona dahil edilmeden sentetik bir bilginin nesnesi olamaz. Varoluş ya da varolmayış, Tanrı idesinden gelen mutlak belirlenimler olmaktan çıkar; ölüm ve yaşam, Tanrı idesi ile ya da Tanrı idesi içinde sentez oluşturan kuvvetlere tekabül eden göreli belirlenimler olurlar. Dramatik önerme sentetiktir, yani özünde çoğulcu, tipolojik ve diferansiyeldir. Ölen kimdir; Tanrı'yı kim öldürür? "Tanrılar öldüklerinde, ölümün çok sayıda türüyle ölürler her zaman."[17]

*1) Olumsuz nihilizm açısından: Musevi ve Hristiyan bilinç ânı.* – Tanrı fikri, hiçlik istencini, yaşamın değersizleştirilmesini ifade eder: "Yaşamın ağırlık noktası yaşamın içine değil, 'öte'ye – *hiçliğe* – yerleştirilince, o zaman, yaşamın ağırlık noktası ortadan kaldırılmış demektir."[18] Fakat yaşamın bütününe karşı nefret ve onun değersizleştirilmesi, özel olarak tepkisel yaşamın yüceltilmesini doğurur: Onlar, kötüler ve günahkârlar... biz, iyiler. İlke ve sonuç. İsrail krallarının altın çağından sonraki dönemde, Musevi bilinç ya da hınç bilinci şu iki özelliği ortaya koyar: Evrensel, yaşama karşı bu nefret olarak; tikel de – hasta ve tepkisel olması koşuluyla –, yaşama karşı bu sevgi olarak belirir. Fakat bu iki özelliğin, bir öncül/çıkarım, ilke/sonuç ilişkisinde olduklarını, bu sevginin bir nefretin sonucu olduğunu saklamak çok önemlidir. Bir özelliği diğerinin karşısına koyarak, sevgiyi nefretin antitezine dönüştürerek hiçlik istencini daha çekici hale getirmek gerekir. Musevi Tanrısı oğlunu kendisinden ve Musevi halkından bağımsız kılmak için öldürür: Tanrı'nın ölümünün ilk anlamı budur.[19] Satürn bile

17 *Z*, IV, "Emekli".

18 *D*, 43.

19 *AS*, I, 8: "İleriyi gören, yeraltından yürütülen, hamlelerini ağır ağır kavrayıp hesaplayan bir intikamın gerçekten yüksek bir politikasının gizlerle dolu karabüyüsü değil midir, İsrailoğullarının kendisinin bile inkâr etmek ve tüm dünyaya karşı intikamının hakiki aracını, sanki bu araç ölümcül düşmanıymışçasına, çarmıha germek zorunda kaldığı bütün dünya, yani İsrailoğullarının düşmanları, kaygısızca yutsun diye bu oltayı."

amaçlar açısından bu kadar incelikli değildi. Musevi bilinç Tanrı'yı Oğul'un şahsında öldürür: Onda kendi öncüllerini ve ilkesini bulmak yerine, nefretten acı çeken sevgi dolu bir Tanrı yaratır. Musevi bilinç, Tanrı'yı oğlunda Musevi öncüllerden bağımsızlaştırır. Tanrı'yı öldürerek, *kendi* Tanrısını "herkes için" ve gerçekten kozmopolit, evrensel bir Tanrı haline getirmenin yolunu bulur.[20]

Hristiyan Tanrı, o halde öncüllerinden ayrılmış çıkarım, kozmopolit hale gelmiş Musevi Tanrı'dır. Tanrı, çarmıhın üstünde Musevi olmaktan çıkar. Aynı zamanda, çarmıhın üstünde ölen eski Tanrı'dır, doğan ise yeni Tanrı'dır. Yetim olarak doğar ve kendi imgesine uygun bir baba yaratır: Sevgi dolu Tanrı; fakat bu sevgi hâlâ tepkisel yaşamın sevgisidir. İşte Tanrı'nın ölümünün ikinci anlamı: Baba ölür, oğul da bize yeni bir Tanrı yaratır. Oğul bizden yalnızca ona inanmamızı, onun bizi sevdiği gibi onu sevmemizi, nefretten kaçınmak için tepkisel olmamızı ister. Bizi korkutagelmiş bir Tanrı yerine, bizden biraz güven ve inanç bekleyen bir oğul.[21] Kindar öncüllerinden görünüşte ayrılmış olan bu tepkisel yaşam sevgisinin kendisinden hareketle geçerli olması ve Hristiyan bilinç için evrenselleşmesi gerekir.

Tanrı'nın ölümünün üçüncü anlamı: Aziz Paulus bu ölüme egemen olur ve ona Hristiyanlığı oluşturacak yorumu katar. Aziz Paulus, İncillerle

---

20 *D*, 17: "Bir zamanlar Tanrı'nın kendi halkı, 'seçilmiş' halkı vardı. Sonra, halkının ta kendisi gibi, gurbete, gezginciliğe çıktı, o zamandan bu yana da hiçbir yerde durup dinlenmedi: Ta ki, sonunda bu büyük kozmopolit her yerde yerleşik hale gelene dek."

21 Tanrı'nın ölümü konusu, Baba'nın ölümü olarak yorumlandığında romantizme özgüdür: örneğin Jean-Paul (*Rüya Seçimleri,* Béguin çevirisi). Nietzsche *GG*, 84'te onun çok güzel bir yorumunu verir: Gardiyan görevinin başında değilken, bir tutuklu çıkar ve şöyle der: "Ben gardiyanın oğluyum ve ona her şeyi yaptırabilirim. Sizi kurtarabilirim, sizi kurtarmak istiyorum. Ama tabii ki, aranızdan yalnızca benim gardiyanın oğlu olduğuma *inananları* kurtaracağım." Sonra gardiyanın "ansızın öldüğü" haberi yayılır. Oğul yeniden söz alır: "Size söylemiştim, bana inananların hepsini özgür bırakacağım, ve bunu nasıl kesin biçimde söylüyorsam, babamın hâlâ hayatta olduğunu da aynı kesinlikle söylüyorum." – Nietzsche bir Hristiyan talebi olan "müminlere sahip olma" düşüncesini sürekli eleştirir: *Z*, II, "Şairler Üzerine": "İman kurtarmaz, bana olan iman da ötekilerden fazla kurtarmaz"; *EH*, IV, 1: "İnananlar istemiyorum; kendi kendime inanmak için bile çokça kötüyüm sanıyorum; yığınlara değil benim sözlerim... Günün birinde beni ermişler katına koyacaklar diye ödüm kopuyor."

başlayan büyük çarpıtmayı mükemmele taşır. İlkin, İsa bizim *günahlarımız* için ölmüş! Borçlunun borcu o kadar büyükmüş ki, alacaklı kendi oğlunu kurban etmiş, kendi oğlunu kendine ikram etmiş. Tanrı artık oğlunu onu bağımsızlaştırmak için değil, bizim için, bizim yüzümüzden öldürür.[22] Tanrı oğlunu sevgiden çarmıha gerer; biz de bu sevgiye, kendimizi bu ölüm yüzünden suçlu hissettiğimiz ölçüde, bu ölümü kendimizi suçlayarak, borcun faizlerini ödeyerek telafi ettiğimiz ölçüde yanıt veririz. Tanrı sevgisi ve oğlun kurban edilmesi kisvesi altında yaşamın bütünü tepkisel olur. – Yaşam ölür, fakat tepkisel olarak yeniden doğar. Tepkisel yaşam, yaşamı sürdürmenin, dirilmenin içeriğidir. Yalnızca o, Tanrı'nın seçtiğidir, Tanrı'nın ve hiçlik istencinin huzurunda bağışlanır. Çarmıhtaki Tanrı *dirilir:* Aziz Paulus'un diğer çarpıtması budur: İsa'nın yeniden doğması ve bizim için yaşamaya devam etmesi, tepkisel yaşamla sevginin birliği. Artık oğlu öldüren baba değildir, babayı öldüren de oğul değildir: Bizim için, bizim yüzümüzden baba oğulda ölür, oğul babada yeniden doğar: "Aslında Kurtarıcı'nın yaşamı Aziz Paulus'un hiçbir işine yaramıyordu, – çarmıhtaki ölüm gerekliydi onun için, ve bir şey daha...": diriliş.[23] Hristiyan bilinçte hınç sadece saklanmaz, aynı zamanda yönü de değişir: Musevi bilinç hıncın bilinciydi, Hristiyan bilinç ise vicdan azabıdır. Hristiyan bilinç ters çevrilmiş, altüst edilmiş Musevi bilincidir: Tepkisel yaşam sevgisi evrenselleşmiştir, sevgi ilke haline gelmiş, hâlâ canlı olan nefret sadece bu sevginin sonucu, bu sevgiye direnene karşı bir araç haline gelmiştir. Savaşçı İsa, kindar İsa, fakat hep sevgiyle...

*2) Tepkisel nihilizm açısından: Avrupalı bilinç ânı.* – Buraya dek Tanrı'nın ölümü, hiçlik istenciyle tepkisel yaşamın Tanrı idesindeki sentezi anlamına geliyordu. Bu sentezin farklı boyutları vardır. Fakat tepkisel yaşam temel hale geldikçe, Hristiyanlık bizi garip bir çıkışa götürür. Bize, Tanrı'yı bizim öldürdüğümüzü öğretir. Böylelikle kendi ateizmini, hınç ve vicdan azabı ateizmini yaratır. Kutsal istenç yerine tepkisel yaşam, Tanrı yerine tepkisel insan, Tanrı-İnsan yerine İnsan-Tanrı, *Avrupalı İnsan.* Tanrı'yı öldüren insandır, ama hangi insan? Tepkisel insan, "bütün insanların en çirkini". *Tanrısal* istenç, hiçlik istenci artık tepkisel yaşamdan başka bir

22 Aziz Paulus'un yorumunun ilk öğesi, *D*, 42, 49; *Gİ*, I, 390.

23 *D*, 42. – Aziz Paulus'un yorumunun ikinci öğesi, *D*, 42, 43; *Gİ*, I, 390.

yaşamı hoşgörmez; Tanrı'ya bile tahammül edemez, Tanrı'nm acımasını kaldıramaz, onun kurban edilişini hemen kabul eder, onu merhametinin tuzağında boğar. Onun yeniden doğuşunu engeller, tabutunun üzerine oturur. Öyleyse bu artık kutsal istençle tepkisel yaşamın bağlılaşımı değil, Tanrı'nın yerini tepkisel insanın almasıdır. İşte Tanrı'nın ölümünün dördüncü anlamı budur: Tanrı, tepkisel yaşam sevgisiyle boğulur; gereğinden fazla sevdiği nankör tarafından boğulur.

*3) Edilgen nihilizm açısından: Budist bilinç ânı.* – İncillerle başlayan ve kesin biçimlerini Aziz Paulus'ta bulan çarpıtmalar hesaba katıldığında, İsa'dan geriye ne kalır; onun *kişisel tipi* nedir, ölümünün anlamı nedir? Nietzsche'nin "İncil'in açık çelişkisi" dediği şey bize yol göstermelidir. Kimi metinler gerçek İsa'nın ne olduğunu bize hissettirirler: Taşıdığı *neşeli mesaj,* günah fikrinin *ortadan kaldırılması,* her türlü hınç ve intikam ruhunun *yokluğu,* sonuç olarak bile her türlü savaşın *reddi,* Tanrı'nın yeryüzündeki krallığının yüreğin durumu olarak *ortaya koyulması,* ve özellikle de *ölümün doktrininin kanıtı olarak kabul edilmesi.*[24] Nietzsche'nin nereye gelmek istediği hemen anlaşılıyor: İsa, Aziz Paulus'un yarattığının tam tersiydi, gerçek İsa bir tür Buda, "pek de Hintli olmayan bir toprağın Budası" idi.[25] Çağına ve çevresine göre fazla ilerdeydi: Tepkisel yaşama huzur içinde ölmeyi, edilgen bir biçimde tükenmeyi öğretiyordu; tepkisel yaşam hâlâ güç istenciyle mücadele ederken, ona gerçek çıkışını gösteriyordu. İnsanlar hâlâ Tanrı'nın yerini alıp almamayı tartışırlarken, tepkisel yaşama bir hazcılık, son insana bir soyluluk katıyordu. İnsanlar hâlâ olumsuz nihilizmdeyken, tepkisel nihilizm daha yeni ortaya çıkıyorken, edilgen nihilizme bir soyluluk katıyordu. Vicdan azabının ve hıncın ötesinde, İsa tepkisel insana bir ders veriyordu: Ona

---

24 *D*, 33, 34, 35, 40. – Nietzsche'ye göre gerçek İsa bir inanışa çağrıda bulunmaz, bir pratik sunar: "İsa'nın yaşamı bu pratikten başka bir şey değildi, ölümü de bundan başka bir şey değildi. O direnmez, hakkını savunmaz, en aşırı şeyi kendisinden uzaklaştırmak için adım atmaz, dahası o şeyi kışkırtır. Ve kendisine kötülük edenlerle birlikte dua eder, ıstırap çeker ve sever. Kendini asla savunmamak, asla hiddete kapılmamak, asla sorumlu tutmamak. Ama aynı zamanda kötülüğe asla direnmemek, kötülüğü sevmek... İsa, ölümüyle, doktrininin en aşikâr kanıtını vermekten başka bir şey istememişti."

25 *D*, 31. – *D*, 42: "Budacı bir yatıştırma devinimine doğru, tümüyle gelgeç yeni bir çaba"; *GI*, I, 390: "Hristiyanlık, Budacı pasifizmin, hıncın canlandırdığı sürünün içinden çıkmış naif bir başlangıcıdır."

ölmeyi öğretiyordu. Dekadanların içinde en uysalı, en ilginci oydu.[26] İsa ne Musevi ne de Hristiyandı, o Budistti; Dalay-Lama'ya Papaya olduğundan daha yakındı. Ülkesine ve çevresine göre o kadar ilerideydi ki, ölümünün çarpıtılması, hikâyesinin tahrif edilmesi, geriletilmesi, önceki aşamaların hizmetine sokulması, olumsuz ya da tepkisel nihilizmin yararına çevrilmesi gerekiyordu. "Aziz Paulus tarafından bir pagan gizemler doktrini haline dönüştürülen bu tarih, sonunda bütün siyasi düzenle barıştı; ve savaşmayı, mahkûm etmeyi, işkence yapmayı, sövüp saymayı, nefret etmeyi öğrendi": Nefret, bu uysal İsa'nın aracı haline geldi.[27] Aziz Paulus'un resmi Hristiyanlığı ile Budizm arasındaki fark şudur: Budizm edilgen nihilizmin dinidir, "Budizm uygarlığın sonunun ve yorgunlaşmasının dinidir, Hristiyanlığın önünde ise uygarlık daha yoktur bile, – onu, belirli koşullarda kuracaktır."[28] Hristiyanlığın ve Avrupa'nın tarihinin özelliği, zaten verilmiş ve doğal olarak ulaşılmış olan bir amacı, demir ve ateşle gerçekleştirmektir: nihilizmin nihai noktasına varmak. Budizmin gerçekleşmiş amaç, ulaşılmış mükemmeliyet olarak yaşamayı başardığı şeyi, Hristiyanlık ancak bir devindirici olarak görür. Bu amaca ulaşmasının da önü kapalı değildir; Hristiyanlığın Aziz Paulusçu mitolojiden kurtulmuş bir pratiğe varmasının önünde bir engel yoktur; İsa'nın gerçek pratiğini yeniden bulması olanaksız değildir. "Budizm bütün Avrupa'da sessizce ilerliyor."[29] Ama buraya varmak için ne kadar nefret, kaç savaş gerekti? İsa kişisel olarak bu son amaca yönelmişti, ona bir uçuşta ulaşmıştı; Budacı olmayan gökteki Buda kuşu. Tersine, Hristiyanlığın, uzun ve korkunç bir intikam politikası sonunda, bu amacı kendine mal etmek için nihilizmin bütün aşamalarından geçmesi gerekir.

### *4. Hegelciliğe Karşı*

Bu din ve tarih felsefesinde, Hegelci kavramların yeniden kullanılmasına ya da onların karikatürlerine rastlanmaz. İlişki daha derindir, fark

---

26 *D*, 31.

27 *Gİ*, I, 390.

28 *D*, 22.

29 *Gİ*, III, 87.

daha derin. Tanrı öldü, Tanrı İnsan haline geldi, İnsan Tanrı haline geldi: Nietzsche, öncellerinden farklı olarak bu ölüme inanmaz. Bu çarmıhın üzerine bahse girmez. Yani: bu ölümü, anlamı kendinde olan bir olay olarak düşünmez. Tanrı'nın ölümünün, İsa'ya egemen olabilecek ve onu öldürebilecek kuvvetler kadar çok anlamı vardır; fakat tam olarak bu ölümü üstün derecesine taşıyacak, görünüşteki soyut bir ölüm olmaktan çıkaracak kuvvetleri veya gücü bekliyoruz hâlâ. Her tür romantizme ve diyalektiğe karşı, Nietzsche kendini Tanrı'nın ölümünden sakınır. Onunla beraber, insanla Tanrı'nın uzlaştığı ya da insanın Tanrı'nın yerini doldurduğu safça güven çağı sona erer. Nietzsche büyük, gürültülü olaylara inanmaz.[30] Bir olayın, ona özünü veren kuvvetleri bulması için çok zamana ve sessizliğe ihtiyacı vardır. – Kuşkusuz Hegel'de de bir olayın gerçek özünü kazanması için zamana ihtiyaç vardır. Ama bu zaman, ancak "kendinde" olan anlamın aynı zamanda "kendi için" olması bakımından gereklidir. Hegel için İsa'nın ölümü aşılmış karşıtlık, sonlu ile sonsuzun uzlaşması, bireyle Tanrı'nın, değişmeyenle tikelin birliğidir; oysa bu birliğin zaten kendinde olandan kendi için olana dönüşmesi için, Hristiyan bilincinin karşıtlığın başka biçimlerinden geçmesi gerekir. Bunun tersine, Nietzsche'nin sözünü ettiği zaman, Tanrı'nın ölümüne daha önce kendisinde bulunmayan belirlenmiş bir öz bahşeden kuvvetlerin oluşumu için gereklidir (dışsallığın muhteşem hediyesi). Hegel'de anlamların çeşitliliği, özün seçimi, zamanın zorunluluğu yalnızca görünümdür.[31]

Evrensel ve tekil, değişmez ve tikel, sonsuz ve sonlu, bütün bunlar ne demektir? Bunlar yalnızca belirtilerdir. Bu tikel, bu tekil, bu sonlu kimdir? Ve bu evrensel, bu değişmez, bu sonsuz nedir? Biri öznedir, ama bu özne *kimdir,* hangi kuvvetlerdir? Diğeri yüklem veya nesnedir, ama *hangi istencin* "nesnesi"dir? Diyalektik, yorumun yanından bile geçmez; hiçbir zaman

30 *Z*, II, "Büyük Olaylar Üzerine": "Büyük olaylara olan inancımı kaybettim ben, onların çevresinde çok fazla toz duman var... Ve sen de itiraf et artık! Bu şamata ve duman dağıldığında pek az şey gerçekleştirilmiş bulunuyordu"; *ŞB*, 125.

31 Tanrı'nın ölümü ve onun Hegel felsefesindeki anlamı üzerine bkz. Wahl'ın (*Hegel Felsefesinde Bilincin Mutsuzluğu)* ve Hyppolite'in (*Tinin Fenomenolojisinin Doğuşu ve Yapısı)* temel yorumları. – Ayrıca bkz. Birault'nun güzel makalesi: *Hegelci Onto-teo-lojik ve Diyalektik, Tijdschrift vooz Philosophie* içinde, 1958.

belirtiler alanını geçemez. Yorumu, yorumlanmamış belirtinin gelişimiyle karıştırır. İşte bu yüzden gelişme ve değişme konusunda, öznenin yüklem, yüklemin de özne haline geldiği soyut bir dönüşümden daha derin bir şey tasarlayamaz. Fakat özne olan kişi ve yüklem olan şey değişmemiştir; sonunda, baştaki kadar az belirlenmiş ve mümkün olduğu kadar az yorumlanmışlardır. Her şey ara bölgelerde olup bitmiştir. Diyalektiğin karşıtlıkla, karşıtlığın ya da çelişkinin gelişimiyle, çelişkinin çözümüyle ilerliyor olması elbet şaşırtıcı değildir. Diyalektik, kuvvetlerin, onların niteliklerinin ve ilişkilerinin kendisinden türediği asıl öğeyi bilmez; o bu öğenin yalnızca soyut olarak kavranmış belirtilerde düşünülen, ters çevrilmiş imgesini bilir. Karşıtlık soyut ürünler arasındaki ilişkinin yasası olabilir, ama fark doğuşun ya da üretimin tek ilkesidir; karşıtlığı basit bir görünüm olarak kendisi üretir. Diyalektik, başka ince ve gizli diferansiyel işleyişleri, tipolojik değişimleri, topografik yer değiştirmeleri göz ardı ettiği için karşıtlıklarla beslenir. Bunu Nietzsche'nin çok sevdiği bir örnekte de görürüz: Onun vicdan azabı kuramının tamamı, Hegelci mutsuz bilincin yeni bir yorumu olarak düşünülmelidir. Görünüşte parçalanmış olan bu bilinç, sahte karşıtlıklarda saklanan kuvvetlerin diferansiyel ilişkilerinde anlamını bulur. Aynı biçimde, Hristiyanlığın Musevilikle ilişkisi, karşıtlığı yalnızca bahane ve perde olarak kendinde barındırır. Karşıtlık, iddialarını kaybettiği zaman, kurucu, ateşleyici ve düzenleyici olmaktan çıkar: Artık yalnızca yorumlanacak bir belirtidir. Farkı ayırt etme iddiası elinden alındığında, çelişki olduğu haliyle belirir: farkın kendisi üzerine sürekli bir yanlış yorum, soybiliminin karmaşık bir tersyüz edilişi. Aslında, bir soybilimcinin gözüyle, olumsuzun çalışması yalnızca güç istencinin oyunlarının kaba bir kestirimidir. Diyalektiğin tümü, belirtileri soyut bir biçimde ele alarak, görünümün hareketini şeylerin oluşumsal yasası haline getirerek, ilkenin yalnızca tersine çevrilmiş bir imgesini koruyarak, *kurgu*nun öğesinde işler, orada devinir. Sorunlarının kendileri kurgusal olduğuna göre, çözümlerin kurgusal olmamaları mümkün olabilir mi? Diyalektiğin, tinin bir ânı haline getirmediği, kendine mal etmediği tek bir kurgu bile yoktur. Tepetaklak ilerlemek bir diyalektikçinin bir diğerinde eleştirebileceği bir şey değildir; bu diyalektiğin temel karakteridir. Bu konumda nasıl olur da hâlâ eleştirel bir yan barındırabilirdi ki? Nietzsche'nin eseri diyalektiğe karşı üç biçimde yönelmiştir: Diyalektik anlamı bilmez, çünkü fenomenlere somut olarak

egemen olan kuvvetlerin doğasını bilmez; özü tanımaz, çünkü kuvvetlerin, niteliklerinin ve ilişkilerinin türediği gerçek öğeyi bilmiyordur; değişimi ve dönüşümü bilmez, çünkü gerçekdışı ve soyut terimler arasındaki nöbet değişimlerini yönetmekle yetinir.

Bütün bu yetersizliklerin kaynağı aynıdır: "Kim?" sorusunun bilinmeyişi. Sofistlerin sanatına karşı o hep aynı Sokratesçi küçümseme. Bize Hegelci bir biçimde insanla Tanrı'nın, dinle felsefenin uzlaştıkları bildirilir. Bize, Feuerbachçı bir biçimde insanın Tanrı'nın yerini aldığı, tanrısalı kendi malıymış ya da özüymüş gibi ele geçirdiği, teolojinin antropolojiye dönüştüğü bildirilir. Ama *İnsan kimdir ve Tanrı nedir? Tikel olan kimdir, evrensel nedir?* Feuerbach insanın değiştiğini ve Tanrı'ya dönüştüğünü söyler; Tanrı değişti, Tanrı'mn özü insanın özü oldu. Fakat İnsan olan değişmedi: tepkisel insan, köle, kendini Tanrı olarak tanıtırken köle olmaktan çıkmayan, kutsallık üretme makinesi. Tanrı olan şey de ondan fazla değişmedi: yine kutsal, yine Üstün Varlık, köle üretme makinesi. Değişmiş olan, daha doğrusu belirlenimlerini değiştirmiş olan, aradaki kavramdır; birbirlerinin öznesi ya da yüklemi olabilen ara terimlerdir: Tanrı veya İnsan.[32]

Tanrı İnsan olur, İnsan Tanrı olur. Ama İnsan kimdir? Her zaman tepkisel varlık, zayıf ve değersizleştirilmiş bir yaşamın öznesi, temsilcisi. Tanrı nedir? Her zaman, yaşamı değersizleştirmenin aracı olarak üstün Varlık, hiçlik istencinin "nesnesi", nihilizmin "yüklemi". Tanrı'nın ölümünden önce ve sonra, insan "olduğu kişi" olarak, Tanrı da "olduğu şey" olarak kalır: tepkisel kuvvetler ve hiçlik istenci. Diyalektik bize İnsan ile Tanrı'nın uzlaştığını bildirir. Fakat hiçlik istenciyle tepkisel yaşam arasındaki bu uzlaşma, aralarındaki o eski yakınlık, eski suç ortaklığı değilse nedir? Diyalektik bize Tanrı'nın yerinin insan tarafından doldurulduğunu söyler. Ama bu yer doldurma, şimdi kendi değerlerini üreten tepkisel yaşamın hiçlik istencinin yerini doldurması değilse nedir? Bu noktada,

32 Stirner'in eleştirileri karşısında Feuerbach onlara hak veriyordu: Tanrı'mn yüklemlerini yerli yerinde bırakıyorum, "ama onları yerli yerinde bırakmam gerekiyor, onlar olmadan, doğayı ve insanı bile yerli yerinde bırakamazdım; çünkü Tanrı gerçekliklerden, yani doğanın ve insanlığın yüklemlerinden oluşmuş bir varlıktır" (Bkz. *L'essence du christianisme dans son rapport avec l'Unique et sa Propriété* [Biricik ve İyeliği ile İlişkisi İçerisinde Hristiyanlığın Özü], *Manifestes philosophiques* [Felsefi Manifestolar], Fr. çev., L. Althusser, PUF).

tüm diyalektik tepkisel kuvvetlerin sınırları içinde deviniyor, tamamen nihilist bir perspektifle gelişiyor gibi görünür. Gerçekte, karşıtlığın kuvvetin oluşumsal öğesi olarak belirdiği bir tek bakış açısı vardır: tepkisel kuvvetlerin bakış açısı. Tepkisel kuvvetler açısından, diferansiyel öğe yer değiştirdi, tersten düşünüldü, karşıtlığa dönüştü. Kurguyu gerçeğin karşısına koyan, tepkisel kuvvetlerin zafere ulaşmalarının aracı olarak kurguyu geliştiren bir perspektif elbette vardır: Bu nihilizmdir, nihilist perspektiftir. Olumsuzun çalışması bir istencin hizmetindedir. Diyalektiğin özünü sezmek için "bu istenç nedir?" diye sormak yeterlidir. Diyalektiğe özgü keşif mutsuz bilinçtir, mutsuz bilincin derinleşmesi, çözümü, mutsuz bilincin ve kaynaklarının yüceltilmesidir. *Karşıtlıkta kendilerini ifade edenler tepkisel kuvvetlerdir, olumsuzun çalışmasında kendini ifade eden hiçlik istencidir.* Diyalektik hıncın, vicdan azabının doğal ideolojisidir. Nihilist perspektifte tepkisel kuvvetlerin bakış açısının düşüncesidir. Diyalektik, baştan sona Hristiyan bir düşüncedir: Yeni düşünme biçimleri, yeni hissetme biçimleri yaratmakta güçsüzdür. Tanrı'nın ölümü, diyalektik ve gürültülü büyük olay; ama tepkisel kuvvetlerin gürültü patırtısında, nihilizmin sis bulutu içinde olup bitmiş bir olay.

### *5. Diyalektiğin Değişimleri*

Diyalektiğin tarihinde Stirner'in ayrı, uçta, sonda bir yeri vardır. Stirner diyalektiği sofistlerin sanatıyla uzlaştırmayı denemiş o gözüpek diyalektikçidir. "Kim?" sorusunun yolunu yeniden bulmayı bilmiştir. Onu hem Hegel'e, hem Bauer'e, hem de Feuerbach'a karşı temel soru haline getirmeyi de bilmiştir. "'İnsan nedir?' sorusu, 'İnsan kimdir?' sorusuna dönüşür ve buna yanıt vermek Sana düşer. 'Nedir?' gerçekleştirilecek kavramı hedefliyordu; 'kim?' ile başladığında soru artık tek değildir, çünkü cevap soruyu soran kişide mevcuttur."[33] Başka bir deyişle, "kim?" sorusunu sormak, diyalektiği gerçek çıkışına kavuşturmak için yeterlidir:

---

33 Stirner, *L'unique et sa propriété* [Biricik ve İyeliği], s. 449. – Stirner, Feuerbach ve aralarındaki ilişki üzerine bkz. Arvon'un eserleri: *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner; Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré* [Varoluşçuluğun Kökenleri: Max Stirner; Ludwig Feuerbach ve Kutsalın Dönüşümü], (Presses Universitaires de France).

*saltus mortalis.*[34] Feuerbach Tanrı'nın yerine İnsan'ın geçtiğini ilan ediyordu. Fakat *ben,* Tanrı ve Tanrı'nın özü olmadığım gibi, insan ve cinsil varlık, insanın özü değilim. İnsan ile Tanrı'nın yerleri değiştirilir; fakat olumsuzun çalışması bir kez başladığında, bize "bu henüz Sen değilsin" demek için oradadır. "Ben ne Tanrı'yım ne de İnsan, ne üstün özüm ne de kendi özüm, ve özü kendi içimde veya dışımda tasarlasam da, bu, temelde aynı şeydir." "İnsan yalnızca başka bir üstün varlığı temsil ettiği için, üstün varlık sonuçta basit bir başkalaşım geçirmiştir, ve İnsan korkusu yalnızca Tanrı korkusunun farklı bir halidir."[35] – Nietzsche şöyle diyecektir: "Tanrı'yı onun merhametine tahammül edemediği için öldüren insanların en çirkini, hâlâ İnsanların merhametine açıktır."[36]

Diyalektiğin spekülatif iticisi, çelişki ve çözümüdür. Fakat onun pratik iticisi, yabancılaşma ve onun ortadan kaldırılması, yabancılaşma ile yeniden kendine mal etmedir [*réappropriation*]. Diyalektik burada gerçek doğasını ele verir: ötekiler arasında en kavgacı sanat, iyelik üzerine tartışma ve iyeleri değiştirme sanatı, hınç sanatı. Yine Stirner, diyalektiğin gerçekliğini, büyük eserinin başlığında ortaya koyar: *Biricik ve İyeliği.* Hegelci özgürlüğün soyut bir kavram olarak kaldığını düşünür: "Özgürlüğe karşı değilim elbet, ama özgürlükten daha fazlasını diliyorum sana. Yalnızca istemediğinden kurtulman değil, aynı zamanda istediğine de sahip olman gerekir, yalnızca özgür bir insan değil, sahip olan bir insan olman gerekir." – Fakat kim bir şeyi kendine mal eder veya yeniden kendine mal eder? Yeniden kendine mal eden merci nedir? Hegel'in nesnel tini, mutlak bilgi, hâlâ bir yabancılaşma, yabancılaşmanın tinsel ve ince bir biçimi değil midir? Bauer'in kendilik bilinci, saf ya da mutlak insani eleştiri mi? Feuerbach'ın cinsil varlığı, tür, öz ve duyarlı insan mı? Ben bunların *hiçbiri* değilim. Stirner, ide, bilinç ya da türün geleneksel teolojiden daha az yabancılaşma olmadıklarını göstermekte zorlanmaz. Göreli kendine mal edişler hâlâ mutlak yabancılaşmalardır. Teolojiyle rekabete giren antropoloji, ben'i İnsan'ın mülkiyeti haline getirir. Fakat diyalektik, ben aynı zamanda mal sahibi haline gelmeden

34 Ölümcül sıçrayış. (*ç.n.*)

35 Stirner, s. 36 ve 220.

36 *Z*, IV, "En Çirkin İnsan".

durmayacaktır. Gerekirse hiçlikte sonlanmak pahasına! – Yeniden kendine mal etme mercisi uzunluk, genişlik ve derinlik olarak küçülürken, yeniden kendine mal etme edimi giderek daha dar bir yüzeyde kendini gösterir ve anlamı değişir. Hegel'de bir uzlaşma söz konusuydu: Diyalektik din ile, Kilise ile, devlet ile, onun kuvvetini besleyen bütün diğer kuvvetlerle uzlaşmak için sabırsızlanıyordu. Hegelci ünlü dönüşümlerin ne anlama geldiğini biliyoruz: Sofu bir biçimde korumayı unutmazlar. Aşkınlık, içkinliğin bağrında aşkın olarak kalır. Feuerbach ile birlikte "kendine mal etme"nin anlamı değişir: uzlaşmadan çok ele geçirme, insanın aşkın iyelikleri ele geçirmesi. "Mutlak ve kutsal varlık" olarak insan dışında hiçbir şey korunmamıştır. Fakat bu koruma, bu son yabancılaşma Stirner'de kaybolur: Devlet ve din, ama aynı zamanda insan özü kendi "gücü", kendi "çıkarı", kendi "hazzı" için her şeyi yok ettiğinden, hiçbir şeyle uzlaşamayan BEN'de yadsınırlar. Yabancılaşmayı aşmak o halde saf ve soğuk bir yokoluş anlamına gelir; ele aldığı şeyden geriye hiçbir şey bırakmayan yeniden ele-alma: "Ben her şey değildir, ama her şeyi yok eder."[37]

Her şeyi yok eden ben, aynı zamanda hiçbir şey olmayan bendir: "Yalnızca kendisini parçalayan ben, hiçbir zaman olmayan ben gerçek bendir." "Kendi gücümün sahibiyim, ve biricik olduğumu bildiğim zaman öyleyim. Biricik olmada, sahip olan, kendisinden doğduğu yaratıcı hiçliğe döner. Tanrı ya da İnsan, ben'den üstün her varlık, biriciklik duygumun önünde zayıflar ve bu bilincin ışığında solarlar. Eğer davamı dayandırdığım şey ben ise, yani biricik olan ise, o kendini yok eden geçici ve ölümlü yaratıcısına dayanmaktadır, ve o zaman diyebilirim ki: Davamı Hiç'e dayandırıyorum."[38] Stirner'in kitabı üç açıdan önemlidir: *seleflerdeki kendine mal edişlerin yetersizliğinin derin bir incelemesi; diyalektikle, ben'i tek kendine mal etme mercisi olarak kuran bir benlik kuramının temel ilişkisinin keşfedilmesi; diyalektiğin ben ile, ben'in içinde sonlanışının ne olduğunun derin bir görüsü.* Genel olarak tarih ve özel olarak Hegelcilik, kurtuluşlarını da, tümden çöküşlerini de, muzaffer bir nihilizmde bulurlar. Diyalektik tarihi sever ve kontrol eder, ama kendisinin de ondan acı duyduğu ve kontrol edemediği bir tarihi vardır. Bir araya geldiklerinde, tarih ve diyalektiğin anlamı, aklın, özgürlüğün ya da tür olarak insanın gerçekleşmesi

37 Stirner, s. 216.

38 Stirner, s. 216, 449.

değil, nihilizm, yalnızca nihilizmdir. *Stirner diyalektiğin gerçekliğini nihilizm olarak ortaya koyan diyalektikçidir.* "Kim?" sorusunu sorması yetmiştir. Biricik ben, kendisi dışındaki her şeyi hiçliğe teslim eder, ve bu hiçlik tam da kendi hiçliği, ben'in hiçliğidir. Stirner, iyelik, yabancılaşma ve kendine mal etme kavramlarının dışında düşünmek için fazla diyalektikçidir. Fakat bu düşüncenin nereye gittiğini görmemek için de fazla özenlidir: bir hiç olan ben'e, nihilizme. – İşte şimdi Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde ortaya koyduğu sorunun en önemli anlamlarından biri ortaya çıkıyor: Marx bu ölümcül kayışı durdurmak ister. Stirner'in "bir benlik kuramı olarak diyalektik" keşfini kabul eder. Bir noktada Stirner'e hak verir: Feuerbach'ın "insan türü" kavrayışı hâlâ bir yabancılaşmadır. Fakat Stirner'in "ben"i de bir soyutlama, burjuva egoizminin bir yansımasıdır. Marx, ünlü koşullanmış benlik kuramını geliştirir: Tür ve birey, cinsil ve tikel varlık, toplumsallık ve egoizm, tarihsel ve toplumsal ilişkilere göre koşullanmış ben'de uzlaşırlar. Ama bu yeterli midir? Tür nedir, birey *kim*dir? Diyalektik dengeli ve sabit bir nokta mı, yoksa son bir değişim, nihilist sonlanmadan evvel sosyalist bir değişim mi bulmuştur? Gerçeği söylemek gerekirse, birbirlerini ittikleri yamaçta, diyalektiği ve tarihi durdurmak zordur: Marx, sondan önceki aşamayı, proleter aşamayı göstermekten başka bir şey yapıyor mudur?[39]

### *6. Nietzsche ve Diyalektik*

Nietzsche'nin Hegelci hareketi, Hegel'den Stirner'e kadar son derece iyi tanıdığını varsaymak için her şey var elimizde. Bir yazarın felsefi bilgileri, yaptığı alıntılarla ya da çok abartılı ve tahmini kütüphane listeleriyle değil,

---

39 Merleau-Ponty *Diyalektiğin Maceraları* üzerine güzel bir kitap yazmıştı. Çeşitli irdelemeler arasında, "tarih içinde ve tarih alanında gerçekleştirilmiş bir *olumsuzlama* yanılsamasına" (s. 123) dayanan, veya "bütün olumsuzluğu, varolan bir tarihi oluşumda, proleter sınıfta yoğunlaştıran" (s. 278) nesnelci serüveni eleştirir. Bu yanılsama zorunlu olarak nitelikli bir organın oluşumuna yol açmaktadır: "Olumsuzun memurları" (s. 184). Ama, diyalektiği devingen bir öznellik ve öznelerarasılık alanında tutmak isterken, bu örgütlenmiş nihilizmden kurtulunabileceği kesin değildir. Bilincin, şimdiden olumsuzun memurlarına dönüşmüş figürleri vardır. Diyalektiğin maceralarından çok dönüşümleri vardır: Natüralist veya ontolojik, nesnel veya öznel, Nietzsche için o temelde nihilisttir, ve olumluluk hakkında verdiği imge de her zaman olumsuz veya ters çevrilmiştir.

kendi eserinin savunucu ya da kavgacı yönelimleriyle ölçülür. Temel kavramlarının "kime karşı" yöneltildiğini görmezsek, Nietzsche'nin eserinin bütününü yanlış anlarız. Hegelci temalar, bu felsefede onun mücadele ettiği düşman olarak mevcuttur. Nietzsche, şunları ifşa etmeyi elden bırakmaz: *Alman felsefesinin teolojik ve Hristiyan özelliği* ("Tübingen semineri") – *bu felsefenin nihilist perspektiften çıkmaktaki acizliği* (Hegel'in olumsuz nihilizmi, Feuerbach'ın tepkisel nihilizmi, Stirner'in aşırı nihilizmi) – *bu felsefenin benlik, insan veya insan fantazmaları dışında bir şeye ulaşmaktaki acizliği* (diyalektiğe karşı Nietzscheci üstinsan) – *diyalektiğin sözde dönüşümlerinin yanıltıcı yapısı* (soyut değişimler ve kendine mal etmeye karşı değerlerin aşımı). Stirner'in bütün bu konularda yol gösterici olduğu kesindir. Diyalektiği, onun nereye vardığını ve devindiricisinin ne olduğunu göstererek nihai sonuçlarına götüren odur. Fakat tam da, Stirner hâlâ diyalektikçi olarak düşündüğü için, iyelik, yabancılaşma ve onun ortadan kalkması kategorilerinden çıkamadığı için, diyalektik için kazdığı hiçlik çukuruna kendisi de düşer. İnsan kimdir? Benlik, yalnızca benlik. "Kim?" sorusunu, yalnızca diyalektiği bu benliğin hiçliğinde çözmek için sorar. Bu soruyu, insanın dışındaki perspektiflerden, nihilizmin dışındaki koşullardan hareketle sormayı başaramaz; bu soruyu kendisi için gelişmeye bırakamaz, ya da ona olumlu bir cevap verecek başka bir öğe kapsamında soramaz. Onda soruya tekabül edecek bir yöntem, bir tipoloji eksiktir.

Nietzsche'nin olumlu amacı ikilidir: üstinsan ve değerlerin aşımı. "İnsan kimdir?" değil, *insanı kim aşar?* "En çok endişe duyanlar soruyorlar bugün: 'İnsan nasıl korunacak?' Zerdüşt ise, bunu soran ilk ve tek kişi olarak soruyor: 'İnsan nasıl aşılacak?' Üstinsan, benim gönlümde olan: *Benim için biricik şey odur* – insan değil: yakınım değil, en fakir değil, en muzdarip değil, en iyi değil."[40] Aşmak, korumanın, ama aynı zamanda kendine mal etmenin, yeniden kendine mal etmenin de karşıtıdır. Değerlerin aşımı geçerli değerlerin, ama aynı zamanda diyalektik sözde dönüşümlerin de karşıtıdır. Üstinsanın diyalektikçilerin cinsil varlığıyla, tür olarak insan ya da benlikle hiçbir ortak yanı yoktur. Biricik olan benlik ya da insan değildir. Diyalektiğin insanı en sefildir, çünkü kendisi olmayan her şeyi yok ettiği için, insandan başka bir şey değildir. Aynı zamanda en iyidir, çünkü

40 *Z*, IV, "Üstün İnsan Üzerine". – Stirner göndermesi açıktır.

yabancılaşmayı kaldırmış, Tanrı'nın yerini doldurmuş, onun özelliklerini ele geçirmiştir. Nietzsche'nin üstinsanını bir vaat olarak düşünmeyelim: Doğal olarak benlikten ve insandan farklıdır o. Üstinsan, *yeni bir hissetme biçimi* ile tanımlanır: insandan başka bir özne, insan tipinden başka bir tip. *Yeni bir düşünme biçimi,* tanrısaldan başka yüklemler; çünkü tanrısal hâlâ insanı korumanın, Tanrı'nın temelini, öznitelik olarak Tanrı'yı korumanın aracıdır. *Yeni bir değerlendirme biçimi:* değerlerin bir değişimi, diyalektik bir altüst oluş veya soyut bir nöbet değişimi değil, değerlerin değerinin türediği öğenin içinde bir değişim ve altüst oluş, bir "değerler aşımı".

Nietzsche'nin bütün eleştirel yönelimleri bu olumlu amaç açısından birleşirler. Hegelcilerin pek sevdiği amalgam yöntemi, Hegelcilerin kendilerine karşı çevrilmiştir. Nietzsche aynı kavganın içinde Hristiyanlığı, hümanizmi, egoizmi, sosyalizmi, nihilizmi, tarih ve kültür kuramlarını ve diyalektiğin kendisini ele alır. Bütün bunlar *üstün insan* kuramını oluştururlar: Nietzscheci eleştirinin nesnesi. Üstün insanda aykırılık kendisini, diyalektik anların kendi düzensizlikleri olarak, insanca, pek insanca ideolojilerin amalgamları olarak gösterir. Üstün insanın çığlığı çoğuldur: "Uzun, çok çeşitli, garip bir çığlıktı bu; ve Zerdüşt bu çığlığın birçok sesten meydana geldiğini açıkça fark ediyordu: Hani uzaktan işitildiğinde tek ağızdan kopan bir çığlığı andırsa bile."[41] Fakat üstün insanın birliği aynı zamanda eleştirel birliktir: Diyalektiğin kendi hesabı için topladığı parçalardan yapılmış olarak, onun birliği bütünü tutan bağın, nihilizmle tepkiselliğin bağının birliğidir.[42]

### *7. Üstün İnsan Kuramı*

Üstün insan kuramı Zerdüşt'ün dördüncü kitabını kaplar; ve bu dördüncü kitap yayınlanmış Zerdüşt'ün temelidir. Üstün insanı oluşturan

---

41 *Z*, IV, "Selamlaşma". – "Ama bana öyle geliyor ki, siz imdat çığlığı atanlar, burada birlikte otururken uyuşamıyorsunuz hiç birbirinize."

42 Bkz. *Z*, II, "Kültür Ülkesi Üzerine": *Bu zamanın insanı* aynı anda hem üstün insanın temsili hem de diyalektikçinin portresidir. "Renklerle yoğrulmuşsunuz sanki ve bir de yapıştırma kağıt parçalarıyla... Nasıl inanabilirdiniz ki siz, ey alaca bulaca kişiler! Siz ki, şimdiye kadar inanılmış her şeyin resmisiniz!"

kişiler şunlardır: kâhin, iki kral, sülüklü adam, büyücü, son papa, en çirkin insan, gönüllü dilenci ve gölge. Fakat, bu kişilerin çeşitliliği üzerinden, üstün insanın ikircikliğini neyin oluşturduğunu hemen kavrarız: insanın tepkisel varlığı, fakat aynı zamanda insanın cinsil etkinliği. Üstün insan, tepkisel insanın kendisini "üstün" olarak tanıttığı, daha da iyisi kendisini tanrılaştırdığı imgedir. Aynı zamanda üstün insan, kültürün ya da cinsil etkinliğin ürününün ortaya çıktığı imgedir. *Kâhin,* büyük bıkkınlığın kâhini, edilgen nihilizmin temsilcisi, son insanın peygamberidir. İçecek, içinde boğulacak bir deniz arar, ama her ölüm ona hâlâ fazla etkin gelir: Ölmek için çok yorgunuz. Ölümü ister, ama ancak edilgen bir yokoluş olarak.[43] *Büyücü* vicdan azabıdır, acısını merhameti kışkırtmak, hastalığı yaymak için üreten "kalpazan", "ruhun cezalandırıcısı", "melankoli iblisi". "Çıplak olarak doktorunun karşısına bile çıksan hastalığının üstünü örterdin": Büyücü acıya makyaj yapar, ona yeni bir anlam yaratır, Dionysos'a ihanet eder, ve o, sahte trajik olan, Ariadne'nin şarkısını ele geçirir.[44] *En çirkin insan* tepkisel nihilizmi temsil eder: Tepkisel insan hıncını Tanrı'ya karşı çevirdi, kendini, öldürdüğü Tanrı'nın yerine koydu, ama tepkisel olmaktan, vicdan azabı çekmekten ve hınçlı olmaktan kurtulamadı.[45]

*İki kral* törelerdir, töre ahlakı ve bu ahlakın iki ucu, kültürün iki sınırıdır. Törelerin belirleniminin tarih-öncesi ilkesinde ve törelerin kaldırıldığı tarih-sonrası üründe kavranmış cinsil etkinliği ifade ederler. Umutları kırılır, çünkü bir "ayaktakımı"nın zaferine tanıklık ederler: Cinsil etkinliği yolundan saptıran, onu ilkesinde ve ürününde bozan kuvvetlerin törelere eklendiğini görürler.[46] *Sülüklü adam* ise bilim olarak kültürün ürününü temsil eder. O "ruhun vicdanlı kişisidir". Kesinliği istedi, bilime ve kültüre sahip olmayı: "Bir sürü şeyi yarım olarak bilmektense hiçbir şey bilmemek". Ve kesinliğe doğru bu çabada, bilimin sülüğün ve onun nedenlerinin nesnel bir bilgisi bile değil, yalnızca sülüğün "beyninin" bir bilgisi olduğunu; hatta, kendisini sülükle özdeşleştirmek, onun

43 *Z*, II, "Kâhin"; IV, "İmdat Çığlığı".

44 *Z*, IV, "Büyücü".

45 *Z*, IV, "En Çirkin İnsan".

46 *Z*, IV, "Krallarla Konuşma".

gibi düşünmek ve ona boyun eğmek zorunda olduğu için bir bilgi bile olmadığını öğrenir. Bilgi yaşama karşı yaşamdır, yaşamı delen yaşamdır, ama yalnızca sülük yaşamı deler, yalnızca o bilgidir.[47] *Son papa,* varoluşunu uzun bir hizmet haline getirir. Kültürün din olarak ürününü temsil eder. Sonuna kadar Tanrı'ya hizmet etti, bu uğurda bir gözünü kaybetti. Kaybettiği göz, kuşkusuz etkin ve olumlu tanrılar gören gözdü. Kalan göz ise Musevi ve Hristiyan tanrısını bütün tarihinde izleyen gözdü: Hiçi, bütün olumsuz nihilizmi ve Tanrı'nın yerinin insan tarafından doldurulmasını gördü. Efendisini kaybettiği için umutsuzluğa kapılan yaşlı uşak: "Şimdi efendim yok ama yine de özgür değilim, hatıralar hariç neşem kalmadı artık hiç."[48] *Gönüllü dilenci,* zenginlerden fakirlere bütün insan türünü katetti. Ödül olarak "gökyüzü krallığını", "yeryüzündeki mutluluğu", aynı zamanda da insani, cinsil ve kültürel etkinliğin ürününü arıyordu. Bu krallığın kime ait olduğunu, bu etkinliğin neyi temsil ettiğini bilmek istiyordu. Bilim mi, ahlak mı, din mi? Ya da başka bir şey, yoksulluk, çalışma mı? Fakat gökyüzü krallığı, zenginlerden çok yoksullarda bulunmaz: Her yerde ayaktakımı, "yukarıda ayaktakımı, aşağıda ayaktakımı"! Gönüllü dilenci, gökyüzü krallığını tek ödül ve cinsil bir etkinliğin tek gerçek ürünü olarak buldu: ama yalnızca ineklerde, yalnızca ineklerin cinsil etkinliğinde. Çünkü inekler geviş getirmeyi bilirler, ve geviş getirmek kültürün kültür olarak ürünüdür.[49] *Gölge,* gezginin kendisidir, cinsil etkinliğin kendisi, kültür ve onun hareketidir. Gezgin ve gölgesinin anlamı, yalnızca gölgenin geziyor olmasıdır. Gezgin gölge cinsil etkinliktir; fakat ürününü, ilkesini kaybetmiş ve onları deliler gibi arıyorken.[50] İki kral cinsil etkinliğin bekçileri, sülüklü adam bu etkinliğin bilim olarak ürünü, son papa bu etkinliğin din olarak ürünüdür; gönüllü dilenci, bilimin ve dinin ötesinde bu etkinliğe uygun ürünün ne olduğunu sorar; gölge ise ilkesini ve amacını kaybetmiş halde bile bu etkinliğin kendisidir.

---

47 *Z*, IV, "Sülük". – Schopenhauer'ın kuramlarında beyine verilen önem de hatırlanacaktır.

48 *Z*, IV, "Emekli".

49 *Z*, IV, "Gönüllü Dilenci".

50 *Z*, IV, "Gölge".

Sanki üstün insan iki türe ayrılıyormuş gibi yaptık. Fakat aslında, üstün insanın her kişiliği, şu iki özelliği değişen oranlarda kendinde barındırır: hem tepkisel kuvvetlerin ve zaferlerinin temsilcisi, hem de cinsil etkinliğin ve ürününün temsilcisi. Bu ikili özelliği göz önünde bulundurursak, Zerdüşt'ün neden üstün insanı iki farklı biçimde ele aldığını da anlayabiliriz: kimi zaman Zerdüşt'ü yolundan çevirmek için hiçbir tuzak ve hainlikten geri durmayan düşman olarak, kimi zaman ise kendisini Zerdüşt'ün çabasına yakın bir çabaya adayan bir konuk, neredeyse bir dost olarak.[51]

### *8. İnsan Özünde "Tepkisel" midir?*

Bu çokanlamlılık, daha genel bir sorun ortaya konmazsa gerektiği gibi yorumlanamaz: İnsan özünde ne ölçüde tepkiseldir? Bir yandan, Nietzsche tepkisel kuvvetlerin zaferini insanda ve tarihte özsel bir şey olarak tanıtır. Hınç ve vicdan azabı insanın insanlığını oluştururlar, nihilizm ise evrensel tarihin *a priori* kavramıdır; işte bu yüzden nihilizmi yenmek, düşünceyi hınçtan ve vicdan azabından kurtarmak, insanı aşmak, insanı, en iyi insanı bile yok etmek anlamına gelir.[52] Nietzsche'nin eleştirisi bir rastlantıya değil, insanın özünün kendisine yöneliktir; insan özünde "yeryüzünün deri hastalığıdır".[53] Fakat bir diğer yandan Nietzsche, efendilerin kölenin sadece yendiği bir insan tipi olduğunu, kültürün tepkisel kuvvetlerin sadece yolundan saptırdıkları bir cinsil etkinlik olduğunu, özgür ve egemen bireyin ise, tepkisel insanın yalnızca bozduğu cinsil etkinlik ürünü olduğunu söyler.

---

51 *Z*, IV, "Selamlaşma": "Sizler değilsiniz benim bu dağlarda beklediklerim... Sağ kolum değilsiniz benim... Siz benim bütün zaferlerimi berbat edersiniz... Siz benim mirasımın ve ismimin kalacağı kimseler değilsiniz." *Z*, IV, "Hüznün Şarkısı": "Bütün bu üstün insanlar, belki de 'iyi' hissetmiyorlar kendilerini." Zerdüşt'e kurdukları tuzak üzerine, bkz. *Z*, IV, "İmdat Çığlığı", "Büyücü", "Emekli", "En Çirkin İnsan". – *Z*, IV, "Selamlaşma": "Benim ülkem, benim krallığım burası: Fakat benim olan her şey, bu akşam ve bu gece sizin olacak. Hayvanlarım size hizmet etsin, mağaram dinlenme yeriniz olsun." Üstün insanlar "köprüler", "dereceler", "önden koşanlar"dır: "Sizin tohumunuzdan bir gün hakiki bir oğul ve mükemmel bir mirasçı doğabilir belki benim için."

52 *Z*, IV, "Üstün İnsan Üzerine": "Türünüzden hep daha çokları, en iyileri ölmeli."

53 *Z*, II, "Büyük Olaylar Üzerine".

İnsanın tarihi bile etkin dönemler içeriyor gibidir.[54] Zerdüşt'ün gerçek insanlarını andığı ve hükümdarlığının aynı zamanda insanın hükümdarlığı olduğunu söylediği olur.[55]

Kuvvetlerden ya da kuvvet niteliklerinden daha derin bir biçimde, kuvvetlerin oluşu ya da güç istencinin nitelikleri vardır. "İnsan özünde tepkisel midir?" sorusuna şöyle yanıt vermeliyiz: İnsanı oluşturan şey daha da derindir. İnsanı ve dünyasını oluşturan şey yalnızca kuvvetlerin belirli bir tipi değil, genel olarak kuvvetlerin bir oluşudur. Özel olarak tepkisel kuvvetler değil, bütün kuvvetlerin tepkisel-oluşu. Oysa böyle bir oluş, kendi *terminus a quo*'su[56] olarak, olurken karşıtına dönüşen karşıt niteliğin bulunmasını gerektirir. Soybilimcinin ancak bir hasta-oluşun önvarsaydığı bir şey olarak varolduğunu bildiği bir sağlık vardır. Etkin insan, şu genç, yakışıklı ve kuvvetli delikanlıdır; fakat onun suratından, henüz onda olmayan bir hastalığın, onu ancak yarın yakalayacak bir salgının belirsiz işaretleri okunur. Kuvvetlileri zayıflara karşı savunmak gerekir, ama bu çabanın umutsuz yanını da biliyoruz. Kuvvetli zayıflara karşı gelebilir, ama kendi zayıf-oluşuna, daha incelikli bir istemenin altında kendisine ait olan zayıf-oluşa karşı gelemez. Nietzsche ne zaman etkin insanlardan bahsetse, bunu, onlara vaat edilmiş yazgının onların temel oluşları haline geldiğini görmenin üzüntüsü içinde yapar: Yunan dünyasının kuramsal insan tarafından devrilmesi, Roma'nın Yahuda, Rönesans'ın da Reform tarafından devrilmesi. O zaman insani bir etkinlik, insanın etkin kuvvetleri vardır; fakat bu tikel kuvvetler ancak insanı ve insanın dünyasını tanımlayan kuvvetlerin evrensel bir oluşunun, bütün kuvvetlerin bir tepkisel-oluşunun besinidirler. İşte Nietzsche'de üstün insanın iki özelliği böyle bir araya gelir: tepkisel yanı ve etkin yanı. İlk bakışta, insanın etkinliği cinsilmiş gibi görünür; tepkisel kuvvetler de ona eklemlenerek doğasını bozar ve onu yolundan çıkarırlar. Ama daha derin olarak cinsil olan, bütün kuvvetlerin tepkisel-oluşudur; etkinlik ise ancak bu oluşun önceden varsaydığı özel bir terimdir.

---

54 *AS*, I, 16.

55 *Z*, IV, "İşaret".

56 Başlangıç noktası. *(ç.n.)*

Zerdüşt "ziyaretçilerine" durmadan şunu söyler: Siz ıskalanmışsınız, ıskalanmış doğalarsınız.[57] Bu ifadeyi en kuvvetli anlamında anlamak gerekir: İnsan, üstün insan olmayı beceremiyor değildir; amacına ulaşamıyor ya da onu ıskalıyor değildir; insanın etkinliği ürününü başaramıyor ya da ıskalıyor değildir. Zerdüşt'ün ziyaretçileri, kendilerini sahte üstün insanlar olarak hissetmezler; onlar oldukları üstün insanı sahte bir şey olarak hissederler. Amacın kendisi araçların yetersizliği yüzünden değil, doğası yüzünden, amaç olarak olduğu şey yüzünden ıskalanmıştır, başarılamamıştır. Eğer ıskalanıyorsa, bu, ona ulaşılamadığından değildir: Ulaşılmış amaç olarak aynı zamanda ıskalanmıştır. Ürünün kendisi, meydana gelen kazalar yüzünden değil, ürünü olduğu etkinliğin doğası yüzünden başarılamamıştır. Nietzsche şunu demek istiyor: İnsanın ya da kültürün cinsil etkinliği, ancak bu etkinliğin ilkesini ıskalayan bir ilke haline getiren, bu etkinliğin ürününü de ıskalanmış bir ürüne dönüştüren bir tepkisel-oluşun varsayılmış sonucu olarak vardır. Diyalektik, şu haliyle etkinliğin hareketidir; o da özü itibariyle ıskalanmıştır ve özü itibariyle ıskalar; kendine mal edişlerin hareketi, diyalektik etkinlik, insanda insanın tepkisel-oluşuyla birdir. Üstün insanların kendilerini ortaya koyma biçimlerine bakalım: umutsuzlukları, tiksinmeleri, imdat çığlıkları, "mutsuz bilinçleri". Hepsi de ulaştıkları amacın başarısızlık özelliğini, oldukları ürünün ıskalanmışlık özelliğini biliyorlar.[58] Gölge amacı kaybetti, ama ona ulaşmadığı için değil, ulaştığı amacın kendisi baştan kaybedilmiş bir amaç olduğu için.[59] Cinsil ve kültürel etkinlik, bir etkinlik görünümü olduğu için değil, sadece tepkisel-oluşa ilk öğe olarak hizmet eden bir gerçekliğe sahip olduğu için sahte bir ateş köpeğidir.[60] Üstün insanın iki özelliği işte bu anlamda uzlaşmışlardır: tepkisel kuvvetlerin yüceltilmiş ya da tanrısallaştırılmış ifadesi olarak tepkisel insan, özünde amacına ulaşamayan bir etkinliğin, özünde başarısızlığa uğrayan ürünü olarak etkin insan. İşte bu yüzden, üstinsanı, üstün insanın başarısızlığa uğradığı yerde başarılı

57 *Z*, IV, "Üstün İnsan Üzerine".

58 Örneğin, "iyi törelerin" "ayaktakımına" dönüşmesinden acı çeken iki kral gibi.

59 *Z*, IV, "Gölge".

60 *Z*, II, "Büyük Olaylar Üzerine".

gösteren bütün yorumlardan kaçınmalıyız. Üstinsan *kendini* aşan, kendini aşmayı başaran bir insan değildir. Üstinsan ile üstün insan arasındaki fark doğalarında, onları karşılıklı olarak üreten mercide, ve ulaştıkları amaçtadır. Zerdüşt şöyle der: "*Siz, üstün insanlar, sizin yanlış yaptıklarınızı düzeltmek için mi burada olduğumu sanıyorsunuz?*"[61] Heidegger'inki gibi, üstinsanı insan özünün gerçekleşmesine, hatta bu özün belirlenimine dönüştüren bir yorumu da izleyemeyiz.[62] Çünkü insanın özü kendini belirlemek için üstinsanı beklemez. İnsanca, pek insanca olarak belirlenmiştir. İnsanın özü, kuvvetlerin tepkisel-oluşudur. Dahası, bu oluşu dünyaya evrensel bir öz olarak verir. İnsanın ve insan tarafından işgal edilmiş dünyanın özü, bütün kuvvetlerin tepkisel-oluşudur; nihilizm ve yalnızca nihilizmdir. İnsan ve cinsil etkinliği: İşte yeryüzünün iki deri hastalığı.[63]

Geriye şu soru kalıyor: Neden cinsil etkinlik, onun amacı ve ürünü, öz olarak başarısızlığa uğrarlar? Neden yalnızca ıskalanmış olarak varolurlar? Eğer bu etkinliğin amacının tepkisel kuvvetleri eğitmek, hareket ettirilecek hale, etkin hale getirmek olduğunu hatırlarsak, cevap kolaydır. Bu proje, etkin-oluşun oluşturduğu olumlama gücü olmaksızın nasıl gerçekleşebilirdi? Tepkisel kuvvetler onları zafere taşıyacak müttefiki bulmayı bildiler: nihilizm, olumsuz, yadsıma gücü, evrensel bir tepkisel-oluş meydana getiren hiçlik istenci. Etkin kuvvetler, bir olumlama gücünden ayrıldıklarında, sıraları geldiğinde tepkisel olmak ya da kendilerine karşı dönmek dışında hiçbir şey yapamazlar. Etkinlikleri, amaçları ve ürünleri sürekli başarısız olur. Onlarda, kendilerini aşan bir istenç, üstünlüklerini taşıyacak, gösterecek bir nitelik eksiktir. Tıpkı tepkisel-oluşun ancak bir hiçlik istenci sayesinde ve onun içinde olabileceği gibi, etkin-oluş da ancak olumlayan bir istencin sayesinde ve onun içinde mümkün olabilir. Olumlama güçlerine dek yükselemeyen, kendini yalnızca olumsuzun çalışmasına bırakan bir etkinlik başarısızlığa mahkûmdur; daha kendi ilkesinde karşıtına dönmüştür. – Zerdüşt üstün insanları konukları, arkadaşları, önden koşanlar olarak kabul ettiği zaman, bize onların

---

61 *Z*, IV, "Üstün İnsan Üzerine".

62 Heidegger, *Düşünmek Nedir?* (Fr. çev.: Becker ve Granel, PUF), s. 53-55.

63 *Z*, II, "Büyük Olaylar Üzerine".

projelerinin kendi projesiyle yakınlık gösterdiğini anlatır: etkin-oluş. Fakat hemen ardından Zerdüşt'ün söylediklerinin ancak yarısını ciddiye almamız gerektiğini öğreniyoruz. Bunlar merhametle açıklanıyor. Dördüncü kitabın başından sonuna dek, üstün insanlar Zerdüşt'e bir tuzak kurduklarını, onu son bir kez cezbetmek istediklerini saklamıyorlar. Tanrı insana merhamet gösterdi ve bu yüzden öldü; Zerdüşt'ü cezbeden de üstün insana merhamet göstermektir, ölümü de bundan olabilirdi.[64] Yani, Zerdüşt ile üstün insanın projeleri arasındaki benzerlik ne olursa olsun, daha derin bir merci bu iki çabanın doğalarını ayırmak için devreye girer.

Üstün insan etkinliğin soyut öğesinde kalır: Düşünce olarak bile asla olumlama öğesine dek yükselemez. Üstün insan değerleri devireceğini, tepkiyi etkiye çevireceğini iddia eder. Zerdüşt ise başka bir şey söyler: değerleri dönüştürmek, olumsuzlamayı olumlamaya çevirmek. Çünkü bu daha derin çevrim olmaksızın tepki asla etkiye dönüşemez: Öncelikle olumsuzlamanın olumlama gücüne dönüşmesi gerekir. Üstün insanın, onu ayakta tutacak koşullardan koparılmış çabası, rastlantısal olarak değil, ilkesel olarak ve özü içinde başarısızdır. Bir etkin-oluş oluşturmak yerine, karşıt oluşu, tepkisel-oluşu besler. Değerleri devirmek yerine, onlar değiştirilir; kendisinden türedikleri nihilist perspektif korunurken, onlara bir nöbet değişimi yaptırılır. Kuvvetleri sert bir eğitimden geçirerek onları etkin kılmak yerine, tepkisel kuvvet birliktelikleri oluşturulur.[65] Ve tersine, üstün insanın girişimini ayakta tutacak koşullar, onun doğasını değiştirecek koşullardır: insanın cinsil etkinliği yerine Dionysosçu olumlama. Üstinsanın öğesi olumlama öğesidir. Olumlama öğesi: İnsanda, hatta ve özellikle üstün insanda eksik olan budur. Nietzsche, bu eksikliği, sembolik bir biçimde ve dört açıdan insandaki yetersizlik olarak ifade eder: 1) Üstün

---

64 *Z*, IV, "İmdat Çığlığı": "Bana ayrılmış son günahın adı nedir, bilir misin? – *Merhamet!* diye cevap verdi falcı taşkın bir yürekle, ve iki elini birden havaya kaldırdı: Ey Zerdüşt! seni son günahına ayartmaya geldim ben!" – *Z*, IV, "En Çirkin İnsan": "Sen, kendini kendi merhametinden koru!.. Ben bilirim onu devirebilecek baltayı." Ve *Z*, IV, "İşaret": Zerdüşt'ün son sözlerinden biri: "Merhamet! Merhamet üstün insanlar için!.. Pekâlâ, o da tamamladı vaktini."

65 Bkz. *Z*, IV, "Selamlaşma": Zerdüşt üstün insanlara der: "Sizin içinizde de saklanan ayaktakımı var."

insanın yapmayı bilmediği şeyler vardır: gülmek, oynamak ve dans etmek.[66] Gülmek yaşamı olumlamak, yaşamın içindeki acıyı bile olumlamaktır. Oynamak rastlantıyı olumlamak, rastlantı ile zorunluluğu olumlamaktır. Dans etmek oluşu olumlamak, ve oluş ile varlığı olumlamaktır. 2) Üstün insanlar eşeği kendilerinden "üstün" olarak kabul ederler. Sanki bir tanrıymış gibi hayrandırlar ona; eski teolojik düşünme biçimleri üzerinden onlarda eksik olan ve onları aşan şeyi, eşeğin gizemini, uzun kulaklarının ve bağırışının sakladığı şeyi hissederler: Eşek, İ-A[67] diyen hayvandır, olumlu ve olumlayıcı hayvan, Dionysosçu hayvandır.[68] 3) Gölge sembolizminin yakın bir anlamı vardır. Gölge insanın etkinliğidir, ama daha yüksek bir merci gibi ışığa ihtiyacı vardır: O olmadan dağılır; onunla birlikte kendini dönüştürür ve öğle olduğunda doğasını değiştirerek başka bir biçimde ortadan kaybolduğu olur.[69] 4) İki ateş köpeğinin biri diğerinin karikatürüdür. Biri yüzeyde, gürültü patırtının ve dumanın içinde kıpırdanır. Yüzeyden beslenir, balçığı kabartır: Yani etkinliği yalnızca evrende bir tepkisel-oluşu, sinik-oluşu beslemeye, ısıtmaya ve korumaya yarar. Fakat öteki ateş köpeği olumlu hayvandır: "Gerçekten yerin yüreğinden konuşur o... Renk renk bulutlar gibi gülüşler uçuşur ondan."[70]

### *9. Nihilizm ve Dönüşüm: Odak Noktası*

Nihilizmin saltanatı güçlüdür. Kendisini yaşamdan üstün değerlerde, aynı zamanda onların yerini alan tepkisel değerlerde, ve hatta son insanın değersiz dünyasında ifade eder. Saltanatı süren her zaman değersizleştirme öğesidir, güç istenci olarak olumsuzdur, hiçlik istenci olarak istençtir.

---

66 *Z*, IV, "Üstün İnsan Üzerine". – *Oyun:* "Tutmadı attığınız zar. Ne çıkar halbuki bundan, ey barbutçular! Oynamayı ve alay etmeyi, şöyle gereğince oynamayı ve alay etmeyi öğrenemediniz sizler!" – *Dans:* "En kötü şeyin bile iyi bacakları vardır raks için: Onun için, ey üstün insanlar, kendinizi elverişli bacaklar üstünde tutmayı öğrenin." *Gülüş:* "Ben gülmeyi kutsadım: Ey üstün insanlar, siz de öğrenin gülmeyi."

67 İ-A, Almanca *Ja,* "Evet" diyen anlamında. *(ç.n.)*

68 *Z*, IV, "Uyanış", "Eşek Bayramı".

69 *GG*, bkz. "Gezgin ile gölgesi" diyalogları.

70 *Z*, II, "Büyük Olaylar Üzerine".

Tepkisel kuvvetler zaferlerinin ilkesine karşı başkaldırdıkları zaman bile, bir hiçlik istencinden çok bir istenç hiçliğine vardıkları zaman bile, ilkede kendini gösteren her zaman aynı öğedir. Bu öğe şimdi kendisini sonuçta ya da etkide gizler. İstenç yokluğu, hiçlik istencinin son değişimidir. Olumsuzluk imparatorluğunda, değersizleştirilen her zaman yaşamın bütünüdür; zafer kazanan da özel olarak tepkisel yaşamdır. Etkinlik, tepkisel kuvvetler üzerindeki üstünlüğüne rağmen hiçbir şey yapamaz; olumsuzluk imparatorluğunda, kendisine karşı dönmekten başka bir çıkışı yoktur; yapabildiğinden ayrıldığında tepkisel olur, ve artık yalnızca kuvvetlerin tepkisel-oluşunu beslemeye yarar. Ve aslında, kuvvetlerin tepkisel-oluşu aynı zamanda güç istencinin niteliği olarak olumsuzdur. Nietzsche'nin dönüşüm, değerlerin aşımı dediği şeyin ne olduğunu biliyoruz: değerlerin bir değişimi değil, değerlerin değerinin türediği öğenin içinde bir değişim. Değersizleştirme yerine değer katma, güç istenci olarak olumlama, olumlayıcı istenç olarak istenç. Olumsuz öğede kalındığı sürece, değerlerin değiştirilmesi ya da silinip atılmaları, Tanrı'nın öldürülmesi hiçbir işe yaramaz: Yer boş bırakılmış ve yüklem atfedilmemiş olsa bile, Tanrı'nın yeri ve öznitelikleri korunur, kutsal ve tanrısal olan saklanır. Fakat öğe değiştirildiği zaman, ve ancak o zaman, *bugüne dek bilinen ve bilinebilecek bütün* değerlerin devrildiği söylenebilir. Nihilizm yenilmiştir: Etkinlik haklarını yeniden kazanır; fakat bunu ancak onların türedikleri daha derin merci ile yakın bir ilişki içinde yapabilir. Etkin-oluş evrende belirir, ama güç istenci olarak olumlamaya özdeştir. Soru şudur: Nihilizm nasıl yenilecek? Değerlerin öğesinin kendisi nasıl değiştirilecek, olumsuzlamanın yerine olumlama nasıl konulacak?

Belki de bir çözüme sandığımızdan daha yakınız. Nietzsche için nihilizmin daha önce incelenen biçimlerinin, uç veya edilgen biçimlerinin bile, *tamamlanmamış, eksik* bir nihilizm oluşturduğunu biliyoruz. Tersten bakıldığında bu, nihilizmi yenen dönüşümün, nihilizmin kendisinin tamamlanmış tek biçimi olduğu anlamına gelmez mi? Aslında, nihilizm yenilmiştir, ama *kendi kendisini* yenmiştir.[71] Dönüşümün neden tamamlanmış nihilizmi oluşturduğunu anlarsak, bir çözüme de yaklaşmış

71 *Gİ*, 3. Kitap. – *Gİ*, I, 22: "Kendisinde nihilizmi sonuna dek götürerek onu arkasında, altında, dışında bıraktı."

olacağız. – Bir ilk nedeni söyleyebiliriz: Ancak değerlerin öğesini değiştirerek eski öğeye bağlı değerleri yok edebiliriz. Bugüne kadar bilinen bütün değerlerin eleştirisi ancak bir dönüşüm adına, bir dönüşümden hareketle yapılırsa radikal, mutlak ve her türlü uzlaşmayı reddeden bir eleştiri olabilir. O halde dönüşüm tamamlanmış bir nihilizmdir, çünkü değerlerin eleştirisine tamamlanmış, "bütünleştirici" bir biçim kazandırır. Fakat bu tip bir yorum bize hâlâ neden dönüşümün yalnızca sonuçları itibariyle değil, kendisinde ve kendisi yüzünden nihilist olduğunu söylemiyor.

Bu eski olumsuz öğeye bağlı olan değerlerin, radikal eleştirinin ele aldığı değerlerin hepsi bugüne dek bilinen ya da bilinebilir değerlerdir. "Bugüne dek" dönüşüm gününü ifade eder. Ama *bilinebilir* değerler ne demektir? Nihilizm güç istencinin niteliği olarak olumsuzlamadır. Yine de, eğer nihilizmin rolünü ve işlevini hesaba katmazsak bu tanım yetersiz kalır: Güç istenci insanda belirir ve onda kendisini bir hiçlik istenci olarak ortaya koyar. Ve aslını söylemek gerekirse, onun hınçta, vicdan azabında, çileci idealde, nihilizmde onu tanımamızı sağlayan tezahürleri olmasaydı, güç istenci üzerine çok az şey biliyor olurduk. Güç istenci ruhtur, ama tuhaf yetkinlikler ortaya koyan intikam ruhu olmasa, ruh hakkında ne bilebilirdik? Güç istenci bedendir, ama onu tanımamızı sağlayan hastalık olmasa, beden hakkında ne bilebilirdik? Nihilizm, yani hiçlik istenci, yalnızca bir güç istenci ya da güç istencinin bir niteliği değil, *genel olarak güç istencinin ratio cognoscendi*'sidir.[72] Bilinen ve bilinebilir tüm değerler, doğaları gereği bu nedenden türerler. Nihilizm nasıl güç istencini tanımamızı sağlıyorsa, güç istenci de onu yalnızca tek bir biçimde, yalnızca bir yüzünü, bir *niteliğini* oluşturan olumsuz biçimiyle tanıdığımızı gösterir. Güç istencini onu tanıdığımızdan ayrı bir biçimde "düşünüyoruz" (bunun gibi, ebedi dönüşün *düşüncesi, bilgimizin* bütün yasalarını aşar). Kantçı ve Schopenhauercı temaların kalıntısı: Güç istenci hakkında bildiğimiz aynı zamanda acı ve işkencedir; fakat güç istenci henüz bilinmeyen neşe, bilinmeyen mutluluk, bilinmeyen tanrıdır. Ariadne acı içinde söyler: "Yatıyorum öyle, kıvrılarak, çırpınarak, işkencesiyle bütün sonsuz ezaların, vurdun beni sen ey zalim avcı, sen

72 Bilme nedeni. *(ç.n.)*

ey tanınmaz – Tanrı... Konuş artık! Ey şimşeklerin ardına gizlenen! Tanınmaz! Konuş! Ne istiyorsun?... Gel, geri gel, tanınmaz Tanrım benim, Acım benim! Son mutluluğum!"[73] Güç istencinin öteki yüzü, bilinmeyen yüzü; öteki, bilinmeyen niteliği: olumlama. Ve olumlama da yalnızca güç istenci değildir, güç istencinin bir niteliği değildir, *genel olarak güç istencinin ratio essendi*'sidir.[74] Olumlama, güç istencinin bütününün *ratio essendi*'sidir, yani olumsuzu bu istencin dışına atan nedendir. Tıpkı olumsuzlamanın, güç istencinin bütününün *ratio cognoscendi*'si olması gibi (yani olumluyu bu istencin bilgisinden dışlayan neden). Olumlamadan yeni değerler türer: bugüne dek, yani yasakoyucunun âlimin yerini aldığı, *yaratımın bilginin yerini,* olumlamanın ise bilinen tüm olumsuzlamaların yerini aldığı güne dek bilinmeyen değerler. O halde nihilizm ile dönüşüm arasında bizim daha önce belirttiğimizden daha derin bir ilişki vardır. Nihilizm, olumsuzun niteliğini, güç istencinin *ratio cognoscendi*'si olarak ifade eder; fakat kendini karşıt nitelikte, bu istencin *ratio essendi*'si olarak olumlamada dönüştürmeden tamamlanmaz. Dionysos'un yanıt olarak uygun bir gizem içinde Ariadne'ye açıkladığı, acının Dionysosçu bir biçimde neşeye dönüşmesi: "Birbirimizi sevmemiz gerekiyorsa önce nefret etmemiz gerekmez mi birbirimizden?"[75] Yani: beni olumlu olarak deneyimlemen, benimle olumlu olarak evlenmen, beni olumlama olarak düşünmen gerekiyorsa, beni olumsuz olarak bilmen gerekmez mi?[76]

Fakat, eğer dönüşümün bir öğenin yerine bir diğerini koymakla yetindiği doğruysa, neden dönüşüm tamamlanmış nihilizm olsun? Burada, Nietzsche'nin ayrımları çok ince olduğu için gözden kaçabilecek bir üçüncü neden devreye girmelidir. Nihilizmin ve aşamalarının tarihini yeniden ele alalım: olumsuz, tepkisel, edilgen. Tepkisel kuvvetler zaferlerini hiçlik istencine borçludurlar; zaferi bir kere kazandıktan sonra, bu istençle ittifaklarını bozarak, kendi değerlerini yalnız başlarına dayatmak isterler. İşte gürültülü, büyük olay: Tanrı yerine tepkisel insan.

---

73 *DD*, "Ariadne'nin Yakınması".

74 Varolma nedeni. *(ç.n.)*

75 *DD*, "Ariadne'nin Yakınması".

76 *DD*, "Ariadne'nin Yakınması".

Sonucun ne olduğunu biliyoruz: son insan, hiçlik istenci yerine istenç hiçliğini tercih eden, edilgen bir biçimde ölmeyi tercih eden insan. Fakat bu son, tepkisel insan için bir sondur, hiçlik istencinin kendisi için değil. Hiçlik istenci girişimini bu kez sessiz bir biçimde, tepkisel insandan uzakta sürdürür. *Tepkisel kuvvetler hiçlik istenciyle aralarındaki ittifakı bozdukları zaman, hiçlik istenci de tepkisel kuvvetlerle ittifakını bozar.* Ve insana yeni bir eğilim aşılar: kendini etkin bir biçimde yok etmek. Nietzsche'nin özyıkım, etkin yıkım olarak adlandırdığı şeyle, son insanın edilgen yokoluşunu birbirine karıştırmamak gerekir. Nietzsche terminolojisindeki "son insan" ile "ölmek isteyen insan" birbirine karıştırılmayacaktır.[77] Biri, tepkisel-oluşun son ürünü, istemekten bıkmış tepkisel insanın kendini devam ettirişinin son biçimidir. Diğeri, bir seçimin ürünü, son insanlar arasından geçen, ama orada durmayandır. Zerdüşt, etkin yıkım insanını över: O aşılmak, insani olanın ötesine gitmek ister, şimdiden üstinsana giden yolda, "köprüyü geçmiştir"; üstinsanın babası ve atasıdır. "Ben bilmek için yaşayanı ve bir gün Üstinsan yaşasın diye bilmek isteyeni severim. Böyle ister o, kendi batışını."[78] Zerdüşt şunu demek istiyor: Nihilizmi, güç istencinin *ratio cognoscendi*'si olarak kullanan, ama güç istencinde insanın aşıldığı, o halde nihilizmin yenilgiye uğratıldığı bir *ratio essendi* bulan kişiyi severim.

Etkin yıkım şu anlama gelir: hiçlik istencinin içindeki dönüşüm noktası, dönüşüm ânı. Yıkım, tepkisel kuvvetlerle hiçlik istenci arasındaki ittifak yıkılmışken, hiçlik istencinin *olumlamanın* tarafına geçtiği, tepkisel kuvvetleri yok eden bir *olumlama gücüne* bağlandığı anda *etkin* hale gelir. Yıkım, olumsuzun dönüştüğü, olumlu güce çevrildiği ölçüde etkin hale gelir: kendisini bir anda ilan eden "oluşun sonsuz neşesi", "yokoluş neşesi", "yokoluşun ve yıkımın *olumlanması.*"[79] Dionysosçu felsefenin "karar ânı" işte budur: olumsuzlamanın yaşamın bir olumlamasını ifade ettiği, tepkisel kuvvetleri yok ettiği ve etkinliğe haklarını yeniden kazandırdığı

---

77 Etkin yıkım üzerine, *Gİ*, III, 8 ve 102. – Zerdüşt'ün "ölmek isteyen insanı" nasıl son insanın ya da "ölümün vaizlerinin" karşısına koyduğuna ilişkin: *Z*, Giriş, 4 ve 5; I, "Ölümün Vaizleri Üzerine".

78 *Z*, Giriş, 4.

79 *EH*, III, "Trajedinin Doğuşu", 3.

an. Olumsuz, bir olumlama gücünün gök gürültüsü ve şimşeği haline gelir. Nietzsche'de karşıtların bir dengesi ya da uzlaşmasıyla değil, bir çevrimle tanımlanan üstün nokta, odak noktası ya da aşkın nokta, *Geceyarısı.* Olumsuzun karşıtına çevrimi, *ratio cognoscendi*'nin güç istencinin *ratio essendi*'sinde çevrimi. Şunu soruyorduk: Dönüşüm neden tamamlanmış nihilizmdir? Çünkü dönüşümde söz konusu olan bir yer değişimi değil, bir çevrimdir. Nihilizm son insandan geçerek, ama onun ötesinde, ölmek isteyen insanda tamamlanır. Ölmek, aşılmak isteyen insanda, olumsuzlama kendini hâlâ alıkoyan her şeyden kurtulur, kendi kendini yener, olumlama gücüne dönüşür: şimdiden üstinsanı hazırlayan, onu haber veren bir güç, üstinsan gücü. "Kendinizi üstinsanın babalarına ya da atalarına dönüştürebilirsiniz: Bu sizin en büyük eseriniz olsun."[80] Olumsuzlama, ancak bütün tepkisel kuvvetleri *kurban ettiğinde*, "soysuzlaşmış, asalaklaşmış her şeyi acımadan yok ettiğinde" ve yaşamın *fazlalığının* hizmetine geçtiğinde kendisini tamamlayabilir.[81]

*10. Olumlama ve Olumsuzlama*

Dönüşüm, değerlerin aşımı şu anlama gelir: 1) *Güç istencinde nitelik değişimi.* Değerler ve onların değerleri, olumsuzdan değil olumludan türer. Yaşam değersizleştirilmek yerine olumlanır; ve buradaki "yerine" ifadesi de hâlâ hatalıdır. Değişen yerin kendisidir, başka bir dünya için artık yer yoktur. Değerlerin öğesinin doğası ve yeri değişir, değerlerin değerinin ilkesi değişir, değerlendirmenin bütününün de özelliği değişir. 2) *Güç istencinde ratio cognoscendi'den ratio essendi'ye geçiş.* Sayesinde güç istencinin bilgisine ulaşılan neden, güç istencinin sayesinde olduğu neden değildir. Bilme nedeninden, karşıtına geçen bir nitelik olarak faydalanırsak ve bu karşıtta da bilinmemenin nedenini bulursak, güç istencini olduğu gibi, yani varlık olarak kavrayabiliriz. 3) *Güç istencindeki öğenin çevrimi.* Olumsuz, olumlama gücüne dönüşür: Olumlamanın buyruğuna girer, yaşamın *fazlalığının* hizmetine girer. Olumsuzlama artık yaşamın kendisinde tepkisel olan her şeyi koruduğu biçim değil, tersine, bütün tepkisel biçimlerini

80 *Z*, II, "Mutlu Adalarda".

81 *EH*, III, "Trajedinin Doğuşu", 3-4.

kurban ettiği edimdir. Ölmek isteyen insan, aşılmak isteyen insan: Onda olumsuzlama anlam değiştirir, olumlunun gelişimini hazırlayan koşul, olumlamanın önden giden işareti ve sadık hizmetkârı, olumlama gücü olur. 4) *Güç istencinde olumlamanın saltanatı.* Bağımsız güç olarak yalnızca olumlama kalır; olumsuz, şimşek olarak ondan yayılır, fakat aynı zamanda, çözünür bir ateş gibi onda emilip dağılır. Olumsuz, ölmek isteyen insanda üstinsanı haber veriyordu; fakat olumsuzun haber verdiği şeyi ancak olumlu gerçekleştirebilir. Olumlu dışında bir güç değil, bir nitelik değil, bir öğe değil: Olumsuzun bütünü tözünde çevrilmiş, niteliğinde dönüşmüştür, *kendi özerkliğinden ya da gücünden geriye hiçbir şey kalmaz.* Ağırın hafife, alçağın yükseğe, acının neşeye çevrimi: Dansın, oyunun ve neşenin bu üçlemesi, aynı anda hiçliğin madde dönüşümünü [*transsubstantiation*], olumsuzun dönüşümünü [*transmutation*] ve olumsuzlamanın değeraşımım [*transvaluation*] veya güç değişimini oluşturur. Zerdüşt'ün "son yemek" olarak adlandırdığı şey budur. 5) *Bilinen değerlerin eleştirisi.* Bugüne dek bilinen değerler, bütün değerlerini kaybederler. Burada olumsuz yeniden ortaya çıkar, fakat her zaman bir olumlama gücü olarak, olumlamadan ve dönüşümden ayrılamaz bir sonuç olarak. Egemen olumlama, bilinen bütün değerlerin imhasından ayrılamaz; bu imhayı topyekûn bir biçimde gerçekleştirir. 6) *Kuvvet ilişkilerinin altüst oluşu.* Olumlama, kuvvetlerin evrensel oluşu olarak bir etkin-oluş meydana getirir. Tepkisel kuvvetler yadsınır ve bütün kuvvetler etkin hale gelir. Değerlerin altüst oluşu, tepkisel değerlerin değersizleştirilmesi ve etkin değerlerin kurulmasının hepsi, değerlerin dönüşümünü, olumsuzun olumlamaya çevrimini öngören işlemlerdir.

Belki de Nietzsche'nin olumlamaya, olumsuzlamaya ve onların arasındaki ilişkiye dair metinlerini artık anlayabiliriz. İlk olarak, olumlama ve olumsuzlama, güç istencinin iki niteliği olarak, güç istencindeki iki neden olarak birbirlerine zıttırlar. Her biri bir karşıttır, ama aynı zamanda öteki karşıtı dışlayan bütündür. Olumsuzlama için, bugüne kadar bizim düşüncemizi, hissetme ve değerlendirme biçimlerimizi etkilediğini söylemek hafif olur. Olumsuzlama, insanın oluşturucusudur. Ve bütün dünya insanla birlikte yıpranır, hasta olur, yaşamın bütünü değersizleşir, bilinenin bütünü kendi hiçliğine doğru kayar. Ve tersine, olumlu ancak insanın üstünde, onun dışında, ürettiği üstinsanda, kendiyle birlikte getirdiği bilinmeyen'de

ortaya çıkar. Fakat üstinsan, bilinmeyen, aynı zamanda olumsuzu kovan her şeydir. Tür olarak üstinsan aynı zamanda "*olan her şeyden* üstün türdür". Zerdüşt, "çok büyük ve sınırsız" bir evet, bir *amin* der, onun kendisi "*her şeyin* sonsuz olumlamasıdır".[82] "Ben kutsayanım ve evet diyenim, yeter ki sen kutsamış ol beni ey tertemiz, pırıl pırıl gök! Bütün uçurumlara dek götürürüm bu kutsal evet deyişi."[83] Olumsuzun saltanatı sürdükçe, burada ve öte-dünyada bir olumlamanın kırıntısı boşu boşuna aranır: Olumlama denilen şey gülünçtür, olumsuzun zincirlerini şakırdatan zavallı hayalettir.[84] Ama dönüşüm gerçekleştiğinde, dağılan olumsuzlamadır, *ondan geriye hiçbir bağımsız güç kalmaz,* ne nitelik, ne de neden olarak: "Varlığın en yüksek takımyıldızı! – hiçbir dileğin erişemediği, hiçbir Hayırın kirletemediği, varlığın sonsuz Eveti, sonsuza dek Evetinim ben senin."[85]

O zaman neden Nietzsche kimi zaman olumlamayı, hazırlayıcı olumsuz bir koşuldan ve gelecek olumsuz bir sonuçtan ayrılamazmış gibi gösterir? "Yıkma neşesini bendeki yıkma kuvvetine denk bir derecede iyi tanırım."[86] 1) En az kendisi kadar büyük ve sınırsız bir olumsuzlamanın *dolaysız olarak izlemediği* olumlama yoktur. Zerdüşt "olumsuzlamanın bu üstün derecesine" yükselir. *Bilinen bütün değerlerin yıkımı olarak yıkım,* yaratıcının izidir: "İyilere ve adillere bakın. En çok kimden nefret ederler? Değerler masasını yıkandan, yok edenden, suçludan: Oysa yaratıcı odur." 2) Büyük bir olumsuzlamamn *öncelemediği* olumlama yoktur: "Olumlamanın temel koşullarından biri, olumsuzlama ve yıkımdır." Zerdüşt şöyle der: "Ben kutsayana ve evet diyene dönüştüm, ve bunun için uzun zaman savaştım." Aslan çocuk olur, fakat çocuğun "kutsal evet"ini, aslanın "kutsal hayır"ı öncelemelidir.[87] *Ölmek ve aşılmak isteyen insanın*

---

82 *EH*, III, "Böyle Söyledi Zerdüşt", 6.

83 *Z*, III, "Güneş Doğmazdan Önce".

84 *Gİ*, IV, 14: "Şimdiye dek varoluşun içinde *olumlanmış* olan yanları tam olarak kestirmek, bu olumlamanın nereden geldiğini anlamak, ve varoluşun Dionysosçu bir değerlendirmesi söz konusu olduğunda ne denli yetersiz kaldığını göstermek gerekirdi."

85 *DD*, "Zafer ve Sonsuzluk".

86 *EH*, IV, 2.

87 *Z*, I, "Üç Dönüşüm Üzerine".

*etkin yıkımı olarak yıkım,* yaratıcının bildirdiğidir. Bu iki olumsuzlamadan ayrıldığında olumlama hiçbir şeydir, kendini olumlamaktan acizdir.[88]

Eşeğin, İ-A diyen hayvan olarak Dionysosçu hayvan olduğuna inanılabilirdi. Aslında hiç de değildir; görünümü Dionysosçu olsa bile, bütün gerçekliği Hristiyandır. Yalnızca üstün insanlar için tanrı görevi görmeye yarar: Kuşkusuz, olumlamayı üstün insanları aşan bir şey olarak temsil eder, ama onu üstün insanların ihtiyaçlarına göre bozarak yeniden şekillendirir. Her zaman "evet" der, *ama "hayır" demeyi bilmez.* "'Ben', 'Evet' ve 'Hayır' demesini öğrenmiş inatçı, güç beğenir dillere ve midelere saygı duyarım ben. Halbuki her şeyi çiğneyip hazmetmek – ta kendisidir bu domuzluğun! Her zaman İ-A demek, sırf eşeklerin ve eşek gibilerin öğrendiğidir bu!"[89] Dionysos bir kere, o da şaka yollu olarak, Ariadne'ye kulaklarının çok küçük olduğunu söyler: Henüz olumlamayı bilmediğini, olumlamayı geliştiremediğini söylemek istiyordur.[90] Ama gerçekte Nietzsche küçük kulaklı olmakla övünür: "Kadınlar kayıtsız kalmazlar buna; sanırım onları daha iyi anladığımı da sezerler... Ben en iyi anti-*eşeğim;* böylelikle dünya tarihine geçecek bir canavarım; Yunanca anlamıyla – yalnız Yunanca da değil – anti-Hristiyanım ben."[91] Ariadne ile Dionysos'un da küçük kulakları, ebedi dönüşe uygun yuvarlak kulakları vardı. Çünkü uzun ve sivri kulaklar en iyi değildirler: "Akıllıca bir söz"ü algılamayı, onu yankılatmayı bilmezler.[92] Akıllıca söz "evet"tir, ama onun ardından gelen yankısı hayırdır. Eşeğin "evet"i sahte bir "evet"tir: "hayır" demeyi bilmeyen bir "evet", eşeğin kulaklarında yankısız, onu çevrelemesi gereken olumsuzlamadan ayrılmış

---

88 Bkz. *EH*: Olumsuzlamanın nasıl olumlamadan *sonra* geldiği: (III, "İyinin ve Kötünün Ötesinde": "Bu amacın olumlu kısmını tamamladıktan sonra, şimdi sıra olumsuz kısımda...") – Olumsuzlamanın nasıl olumlamadan *önce* geldiği: (III, "Böyle Söyledi Zerdüşt", 8; ve IV, 2 ve 4).

89 *Z*, III, "Ağırlık Ruhu Üzerine".

90 *PA*, "Almanların Kaybetmekte Olduğu", 19: "Ariadne, Naksos adasındaki ünlü diyalogların birinde, bir gün felsefeci sevgilisine şöyle sorar: 'Ey büyük Dionysos, neden kulaklarımdan çekiyorsun?' – 'Kulakların bana gülünç geliyor Ariadne, neden daha uzun değiller?'"

91 *EH*, III, 3.

92 *DD*, "Küçük kulakların var, benimkiler gibi: Akıllıca bir söz söyle onlara!"

olumlama. Eşek, kulaklarının algılamadığı olumlamayı ve yankıyı ifade etmeyi bilmez artık. Zerdüşt şöyle der: "Herkesin kulağına göre değil bu şiir. Uzun kulaklılara itibar etmeyi çoktan bıraktım ben."[93]

Nietzsche'nin bu düşüncesinde çelişki yoktur. Bir yandan, Nietzsche hiçbir olumsuzlamanın lekelemediği Dionysosçu olumlamayı bildirir. Diğer yandan, eşeğin "hayır" demeyi bilmeyen, hiçbir olumsuzlama içermeyen olumlamasını geçersiz kılar. Bir durumda, olumlama, *özerk güç ya da ilk nitelik* olarak olumsuzlamadan geriye hiçbir şey bırakmaz: Olumsuz, varlığın takımyıldızından, ebedi dönüş döngüsünden, güç istencinin kendisinden ve onun varlık nedeninden tamamen dışlanmıştır. Fakat öteki durumda, olumlama, eğer olumsuz tarafından öncelenmeyip izlenmeseydi, asla gerçek ya da tamamlanmış olamayacaktı. O halde söz konusu olan olumsuzlamalardır, fakat *olumlama gücü olarak* olumsuzlamalar. Eğer önce olumsuzlama, tepkisel kuvvetlerle ittifakını bozarak ölmek isteyen insandaki olumlayıcı güç haline gelmeseydi; ve daha sonra olumsuzlama, onları olumlayan bir bakış açısından yok etmek için bütün tepkisel değerleri bir araya getirmeseydi, olumlama asla kendisini olumlayamazdı. *Bu iki biçiminde, olumsuz bir ilk nitelik ve özerk bir güç olmaktan çıkar.* Olumsuzun bütünü bir olumlama gücü olur ve artık yalnızca olumlamanın *varoluş biçimidir.* Nietzsche bu yüzden, kendisini tepkisel kuvvetlerde ifade eden yadsıma gücü olarak hınç ile, bir olumlama gücünün varoluş biçimi olan saldırganlığın birbirlerinden ayrılması için bu kadar ısrar eder.[94] Eserin başından sonuna dek, Zerdüşt sürekli "maymunu", "soytarısı", "cücesi" ve "iblisi" tarafından izlenir, taklit edilir, ayartılır, tehlikeye atılır.[95] İblis, nihilizmdir: Çünkü her şeyi yadsır,

---

93 *Z*, IV, "Krallarla Konuşma". – ve IV, "Üstün İnsan Üzerine": "Ayaktakımının uzun kulakları."

94 *EH*, I, 6 ve 7.

95 *Z*, Giriş, 6, 7, 8 (soytarı, ilk karşılaşmada Zerdüşt'e şöyle der: "Bir soytarı gibi konuştun"). – II, "Ayna Tutan Çocuk" (Zerdüşt, aynaya baktığında bir soytarının yüzünü gördüğünü düşler. "Pek iyi anlıyorum bu rüyanın anlamını ve uyarısını: Öğretim tehlikede; yabani otlar buğday yerine geçmek istiyor! Düşmanlarım güçlenmişler ve öğretimin şeklini bozmuşlar." – III, "Çehre ve Bilmece Üzerine" (soytarı ile ikinci karşılaşma, ebedi dönüş girişine yakın). – III, "Geçip Gitmek Üzerine" (Üçüncü karşılaşma: "Haklı olsan bile, delice sözlerin zarar verir bana").

küçümser, olumsuzlamayı en sonuna kadar götürdüğünü sanır o da. Fakat olumsuzlamayı bağımsız bir güçmüş gibi yaşadığı, olumsuzdan başka niteliği olmadığı için, yalnızca hınç, kin ve intikam yaratığıdır o. Zerdüşt ona şöyle der: "Horgörmeni horgörüyorum ben senin... Yalnız sevgiden gelebilir benim horgörü istencim ve uyaran kuşum: bataklıktan değil."[96] Bunun anlamı şudur: Olumsuz, ancak olumlama gücü (sevgi) olarak üstün derecesine ulaşır (olumlamayı önceleyen ve izleyen uyarıcı kuş); olumsuz, kendisinin gücü veya kendi niteliği olduğu sürece bataklıkta kalır, kendisi bataklıktır (tepkisel kuvvetler). Olumsuz, ancak olumlamanın saltanatı altında kendini yenerek üstün derecesine dek taşınır: Güç ve nitelik olarak değil, güçlü olanın varoluş biçimi olarak varlığını sürdürür. Ve o zaman, ancak o zaman, olumsuz saldırganlıktır, olumsuz etkin olur, neşeli yıkım olur.[97]

Nietzsche'nin neye varmak istediği ve neye karşı durduğu anlaşılıyor. Olumsuzun gücüne güvenen bütün düşünce biçimlerine karşı duruyor. Olumsuzun öğesinde devinen, olumsuzlamayı devindirici, güç ve nitelik olarak kullanan bütün düşüncelere karşı duruyor. Nasıl kimileri şarap içince mutsuz olurlarsa, bu tür bir düşüncenin de yıkım anlayışı, trajik anlayışı mutsuzdur: Her zaman hınçlı bir düşüncedir, öyle de kalır. Bu tür bir düşüncede, *bir olumlamaya varmak için iki olumsuzlama gerekir:* yani bir olumlama görünümü, bir olumlama hayaleti. (Öyleyse hınç, sonucunun sözde olumluluğuna ulaşmak için iki olumsuz öncüle ihtiyaç duyar. Veya çileci idealin, kutsalın sözde olumluluğuna ulaşmak için, iki olumsuz öncül olarak hınca ve vicdan azabına ihtiyacı vardır. Veya insanın cinsil etkinliğinin, kendine mal etmelerin sözde olumluluğuna ulaşmak için, iki kat olumsuza ihtiyacı vardır.) Zerdüşt'ün soytarısının temsil ettiği bu düşüncede her şey yanlış ve üzücüdür: Etkinlik orada yalnızca bir tepki, olumlama ise bir hayalettir. Zerdüşt, onun karşısına saf olumlamayı koyar: *Olumlama güçlerine dahil olan, olumlamanın varolma biçimleri olan iki olumsuzlamaya varmak için, bir olumlama gerekli ve yeterlidir.* Başka bir biçimde göreceğiz ki, olumsuzlamanın bütününü bir olumlama biçimi haline getirmek için iki olumlama gereklidir. – Hristiyan düşünürün

96 *Z*, III, "Geçip Gitmek Üzerine".

97 *EH*, III, "Trajedinin Doğuşu", "Böyle Söyledi Zerdüşt".

hıncına karşı, Dionysosçu düşünürün saldırganlığı. Olumsuzun ünlü olumluluğuna karşı, Nietzsche kendi keşfini koyar: olumlunun olumsuzluğu.

### *11. Olumlamanın Anlamı*

Nietzsche'ye göre olumlama iki olumsuzlama içerir, ama diyalektikte olduğunun tam tersi biçimde. Gene de geriye bir sorun kalır: Saf olumlamanın bu iki olumsuzluğu içermesi neden gereklidir? Neden eşeğin olumlaması, "hayır" demeyi bilmediği ölçüde sahtedir? – Eşeğin duasını, en çirkin insanın söylediği biçimiyle hatırlayalım.[98] Orada iki öğeyi ayırırız: Bir yandan, olumlamanın üstün insanlarda eksik kalan bir şey olarak sezilmesi ("Ne gizli bir hikmettir bu, uzun kulaklı olması ve sadece Evet demesi, Hayır dememesi hiç! ... İyi ile kötünün ötesindedir senin ülken"). Ama öte yandan, olumlamanın doğası üzerine, üstün insanların düşebilecekleri türden bir yanlış anlama: "Bizim yükümüzü taşır, köle biçimi almıştır, kalbinden hastadır ve hiç 'hayır' demez."

Bu yönüyle eşek aynı zamanda devedir; Zerdüşt birinci kitabın başında, en ağır yükleri talep eden "cesur ruhu" deve özellikleri ile tanıtır.[99] Eşek ile devenin kuvvetlerinin listesi birbirlerine yakındır: Alçakgönüllülük, acının ve hastalığın kabulü, cezalandırana sabır göstermek, hakikat meşe palamudu ve diken yemek zorunda bıraksa bile hakikate düşkünlük, gerçek bir çöl olsa bile gerçeği sevmek. Burada da Nietzsche'nin sembolizmi, başka metinlerden yola çıkarak yorumlanmalıdır.[100] Eşek ve deve, en ağır yükleri taşıyacak kuvvetin yanı sıra o yüklerin ağırlıklarını kestirmelerini, değerlendirmelerini sağlayacak bir sırta da sahiptirler. Onlara, bu yüklerde *gerçeğin* ağırlığı varmış gibi gelir. Olduğu gibi gerçek: İşte eşeğin deneyimlediği yük. İşte bu yüzden Nietzsche eşek ve deveyi hiçbir baştan çıkarma ve çekimden etkilenmeyenler olarak gösterir: Onlar yalnızca sırtlarında taşıdıkları yüke, "gerçek" diye adlandırdıkları şeye karşı

98 *Z*, IV, "Uyanış".

99 *Z*, I, "Üç Dönüşüm Üzerine".

100 İki metin "yük" ve "çöl" temalarını ele alır ve açıklar: *Z*, II, "Kültür Ülkesi Üzerine" ve III, "Ağırlık Ruhu Üzerine".

duyarlıdırlar. Böylece, eşeğin olumlamasının, "hayır" demeyi bilmeyen "evet"in ne anlama geldiğini tahmin ediyoruz: Onun için *olumlamak yalnızca taşımaktır, kabullenmektir.* Gerçeğe olduğu gibi razı olmak, gerçekliği olduğu gibi kabullenmek.

Olduğu gibi gerçek, eşekçe bir düşüncedir. Eşek, ona yüklenen, sorumluluğunu aldığı yükün ağırlığını, gerçeğin olumluluğu olarak deneyimler. Olup biten şudur: Ağırlık ruhu olumsuz ruhtur, tepkisel kuvvetlerle nihilizmin bileşik ruhudur; eşeğin bütün Hristiyan erdemlerinde, onun taşımasına yardımcı olan bütün kuvvetlerde, usta bir göz tepkiseli görmekte zorlanmayacaktır; taşıdığı bütün yüklerde, uyanık bir göz nihilizmin ürünlerini görecektir. Fakat eşek yalnızca öncüllerinden ayrılmış sonuçları, üretimlerinin ilkesinden ayrılmış ürünleri, onları hareketlendiren ruhtan ayrılmış kuvvetleri kavrayabilir. Böylece yükler ona gerçeğin olumluluğunu taşıyormuş gibi görünür, tıpkı donatıldığı kuvvetlerle, gerçekle yaşamın bir kabulüne tekabül eden olumlu nitelikler gibi. "Daha beşikteyken, ağır sözler ve ağır değerler ayrılır hissemize: 'İyi' ile 'kötü' – böyle derler bu çeyize... Bizlerse, hissemize ayrılanı, yalçın dağların üzerinden, kuvvetli omuzlar üzerinde taşır götürürüz. Terlediğimizde de şöyle derler bize: 'Evet, ağır bir yüktür yaşam'."[101] Eşek, öncelikle İsa'dır: En ağır yüklerin altına giren İsa'dır, sanki olumlu gizi en üstün derecede barındırıyorlarmış gibi olumsuzun meyvelerini taşıyan odur. Sonra, insan Tanrı'nın yerini aldığı zaman, eşek özgür düşünür haline gelir. Sırtına koyulan her şeye sahip çıkar. Onu görevlendirmeye gerek yoktur, o kendini görevlendirir zaten. Devleti, dini vb. kendi güçleri olarak kendine mal eder. Tanrı'ya dönüşür: Öteki dünyanın bütün eski değerleri şimdi ona bu dünyayı yöneten değerler olarak, kendi değerleri olarak gözükür. Yükün ağırlığı, onun yorgun kaslarının ağırlığıyla karışır. Gerçeği kabullenirken kendini de kabullenir, kendini kabullenirken gerçeği de kabullenir. Korkunç bir sorumluluk düşkünlüğü: Sürekli geri gelen ahlak budur. Fakat gerçek ve kabulü, sahte olumluluk ve sahte olumlama olarak kalırlar. "Çağın insanlarına" karşı şöyle der Zerdüşt: "Geleceğin bütün kaygıları ve yolunu şaşırmış kuşları korkudan titreten her şey daha cana yakın, daha hoştur sizin *gerçekliğinizden.* Şöyle dersiniz çünkü siz: 'Baştan aşağı gerçeğe

101 *Z*, III, "Ağırlık Ruhu Üzerine".

bağlıyız biz, hem de inançsız ve boş inançsız': Böyle kurumlanır, göğüs kabartırsınız – ah, göğsünüz olmadığı halde. Evet ama nasıl inanabilirdiniz ki siz, ey alaca bulaca insanlar! – siz ki şimdiye kadar inanılmış her şeyin resmisiniz... Gelip geçici insanlar, sizi böyle adlandırırım ben, gerçekliğin insanları!... Kısırsınız siz... Önünde mezar kazıcılarının bekledikleri, aralık kapılarsınız siz. Ve budur sizin gerçekliğiniz." [102] Bu çağın insanları hâlâ eski bir fikre inanırlar: Ağır olan her şey gerçek ve olumludur; onu taşıyan her şey gerçek ve olumlayıcıdır. Fakat, deve ile yükünü aynı serapta karıştıracak ölçüde birleştiren bu gerçeklik, ancak çöl, çölün gerçekliği, nihilizm olabilir. Zerdüşt deveyle ilgili şöyle diyordu: "Yüklendiği anda çöle gitmek için can atar." Ve cesur ruh hakkında da, "yaşam ona bir çöl gibi görünmeye başlayana dek", "sağlam ve sabırlı" [103]. Anırmanın anlamı şudur: olumlamanın nesnesi, amacı ve sınırı olarak kavranan gerçek; gerçeğe katılma ya da razı olma olarak, gerçeği kabul etme olarak olumlama. Ama bu olumlama bir sonucun, sonsuzca olumsuz öncüllerin sonucunun olumlamasıdır; cevabi bir "evet"tir, ağırlık ruhuna ve onun bütün istemelerine cevaben bir "evet"tir. Eşek "hayır" demeyi bilmez; ama öncelikle nihilizmin kendisine "hayır" demeyi bilmez. Nihilizmin bütün ürünlerini toplar, onları çöle götürür ve orada şöyle kutsar onları: "Olduğu gibi gerçek." Nietzsche bu yüzden eşeğin "evet"ini ifşa edebilir: Eşek Zerdüşt'ün maymununun karşıtı değildir, yadsıma gücünden başka bir güç geliştirmez, bu güce sadık bir biçimde cevap verir. "Hayır" demeyi bilmez, sürekli "evet" diye cevaplar, ama "evet" cevabını verdiği bütün konuşmaları nihilizm başlatmıştır.

Kabul olarak olumlamanın bu eleştirisinde, Nietzsche yalnızca stoacı kavrayışları düşünmez. Düşman daha yakındadır. Nietzsche eleştirisini, olumlamayı basit bir işleve, varlığın ya da olanın basit bir işlevine indirgeyen bütün düşüncelere karşı yürütür. Bu varlık, hakiki ya da gerçek, numen ya da fenomen olarak, nasıl kavranmış olursa olsun. Ve bu işlev de, gelişme, açılım, kendini gösterme, gerçekleşme, bilinç kazanma ya da bilgi olarak, nasıl kavranmış olursa olsun. *Hegel'den bu yana felsefe ontoloji ile antropolojinin, metafizik ile hümanizmin, teoloji ile ateizmin,*

102 *Z*, II, "Kültür Ülkesi Üzerine".

103 *Z*, I, "Üç Dönüşüm Üzerine" ve III, "Ağırlık Ruhu Üzerine".

*vicdan azabı teolojisi ile hınç ateizminin tuhaf bir karışımı olarak ortaya çıkıyor.* Çünkü olumlama varlığın bir işlevi olarak gösterildiği sürece, insan da olumlamanın memuru olarak görünecektir: Varlık kendini insanda olumlarken, insan da varlığı olumlar. Olumlama bir kabul olarak, yani bir üstüne alma olarak tanımlandığı sürece, insanla varlık arasında "temel" olduğu söylenen, atletik ve diyalektik bir ilişki kurar. Bir kez daha ve son olarak, Nietzsche'nin savaştığı düşmanı görmekte zorlanmıyoruz: Bu, hakikatin doğruluğu ile gerçeğin olumluluğunu birbirine karıştıran diyalektiktir. Ve bu doğruluk ile bu olumluluğu, olumsuzun ürünleriyle birlikte üreten de öncelikle diyalektiğin kendisidir. Hegelci mantıktaki varlık, kendini karşıtına geçerek olumlayan, yalnızca düşünülmüş, saf ve boş varlıktır. Ama bu varlık asla karşıtından farklı olmadı, asla zaten olduğu şeye geçmesi gerekmedi. Hegelci varlık saf ve basit hiçliktir; ve bu varlığın hiçlikle, yani kendi kendisiyle kurduğu oluş, tamamen nihilist bir oluştur. Ve olumlama, yalnızca olumsuzun ve ürünlerinin olumlaması olduğu için, burada olumsuzlamadan geçer. Feuerbach Hegelci varlığın yanlışlanmasını çok ileri götürmüştür. O, yalnızca düşünülmüş bir hakikatin yerine, duyulur olanın hakikatini koyuyordu. Soyut varlığın yerine, hissedilir, belirli, gerçek varlığı, "gerçekliği içindeki gerçeği", "gerçek olarak gerçeği" koyuyordu. Gerçek varlığın, gerçek varlığın nesnesi olmasını istiyordu: insanın bütün ve gerçek varlığının nesnesi olarak varlığın bütün gerçekliği. Olumlu bir düşünce istiyordu ve olumlamayı, olanın konumu olarak anlıyordu.[104] Ama Feuerbach'daki "olduğu gibi gerçek" nihilizmin bütün özniteliklerini kutsalın yüklemi olarak korur; insanın gerçek varlığı, bütün tepkisel özellikleri bu kutsalın kabul edilmesinin kuvveti ve eğilimi olarak taşır. Nietzsche, "Çağın insanlarındaki", "gerçeğin insanlarındaki" diyalektiği ve diyalektikçiyi ortaya çıkarır: şimdiye dek inanılmış her şeyin resmi.

Nietzsche üç şey söylemek istiyor: 1) Varlık, doğru ve gerçek, nihilizmin değişimleridir. Yaşamı sakatlamanın, onu yadsımanın, onu olumsuzun çalışmasına mahkûm ederek, *ona en ağır yükleri bindirerek* tepkisel hale getirmenin yollarıdırlar. Nietzsche, gerçeğin ya da doğrunun öz-yeterliliğine inanmaz: Onları bir istencin tezahürleri, yaşamı değersizleştirme, yaşamın

104 Feuerbach, Hegel felsefesinin eleştirisine katkı ve gelecek felsefesinin ilkeleri (*Manifestes Philosophiques,* Fr. çev. L. Althusser, PUF).

karşısına yaşamı koyma istencinin tezahürleri olarak düşünür. 2) Kabul olarak olumlama, olanın olumlanması, hakikatin doğruluğu veya gerçeğin olumluluğu olarak olumlama, sahte bir olumlamadır. Eşeğin "evet" demesidir. Eşek "hayır" demeyi bilmez, çünkü "hayır" olan her şeye "evet" der. Eşek veya deve aslanın karşıtıdırlar; aslanda olumsuzlama olumlama gücüne dönüşürken, ötekilerde olumlama olumsuzun hizmetinde kalır, basit bir yadsıma gücü olur. 3) Olumlamanın bu yanlış kavranışı da insanı *korumanın* yollarından biridir. Varlık taşınacak bir şey olduğu sürece, tepkisel insan onu taşımaya hazırdır. Varlık en iyi çölde olumlanmaz mı? Ve insan nerede daha iyi koruyabilir kendini? "Son insan, en uzun yaşayandır." Varlığın güneşi altında, ölüm arzusuna kadar her şeyi kaybeder, edilgen bir yokoluş hayaline dalmak için çölde ilerler.[105] – Nietzsche'nin bütün felsefesi, varlığın, insanın ve kabulün koyutlarına karşıdır. "Varlıkla ilgili yaşamak dışında bir temsilimiz yok. Ölmüş olan nasıl 'olabilir?' "[106] Dünya doğru ya da gerçek değildir, dünya canlıdır. Ve canlı dünya güç istencidir, çeşitli güçlerin etkisiyle gerçekleşen *yanlış istencidir*. Yanlış istencini herhangi bir gücün etkisiyle uygulamak, güç istencini herhangi bir niteliğin etkisiyle uygulamak, her zaman değerlendirmektir. Yaşamak değerlendirmektir. Somut dünyanın düşünülmüş ya da deneyimlenmiş bir hakikati yoktur, her şey değerlendirmedir; hatta ve özellikle somut ve gerçek olan. "Bu kitapta, görünme, gözü yanıltma, aldatma istenci, dönüşme ve değişme (veya nesnelleştirilmiş yanılsama) istenci, doğruyu, gerçeği, varlığı görme istencinden – ki bu sonuncusu da sadece yanıltma eğiliminin bir biçimidir – daha derin ve daha metafizik olarak ele alınmıştır."[107] Varlık, doğru, gerçek ancak değerlendirme olarak, yani yalan olarak geçerlidirler.[108]

---

105 Heidegger, Nietzsche felsefesinin Nietzsche'ninkinden çok kendi düşüncesine yakın bir yorumunu veriyor. Ebedi dönüş ve üstinsan öğretisinde Heidegger "bu varlığın Varlıkla ilişkisi olarak, Varlığın insan varlığı ile ilişkisinin" belirlenimini görür. (Bkz. *Düşünmek Nedir?*, s. 81) Bu yorum Nietzsche felsefesinin bütün eleştirel boyutunu gözden kaçırır, Nietzsche'nin neye karşı savaştığını görmezden gelir. Nietzsche, temelini Varlıkta ve belirlenimini insanın varlığında bulan bütün olumlama kavrayışlarına karşıdır.

106 *Gİ*, II, 8.

107 *Gİ*, IV, 8. Nietzsche'nin gönderme yaptığı "kitap" *Trajedinin Doğuşu*'dur.

108 *Z*, II, "Mutlu Adalarda".

Fakat istenci güçlerinden biri açısından gerçekleştirmenin araçları olarak, bugüne dek yalnızca olumsuzun gücüne veya niteliğine hizmet ettiler. Varlık, doğru, gerçek, kendisinde yaşamın yaşama karşı getirildiği kutsallık gibidirler. O halde hüküm süren, yaşamı yaşamın karşısına koyarak onun bütününü yadsıyan ve tepkisel biçimde zafer kazanmasını sağlayan, güç istencinin niteliği olarak olumsuzlamadır. Tersine, onun etkisiyle istemenin yaşamın bütününe uygun olduğu bir güç, yanlışın daha yüksek bir gücü, etkisi altında yaşamın bütününün olumlandığı, özgünlüğünün etkin olduğu bir nitelik: Güç istencinin öteki niteliği budur. Olumlamak hâlâ değerlendirmektir; ama yaşama kendisinin kattığı karşıtlık acılarını çekmek yerine, yaşamda kendi farkından haz alan bir istencin bakış açısından değerlendirmek. *Olumlamak sorumluluğu üzerine almak, olanı kabul etmek değil, yaşayanı yükünden kurtarmak, özgür kılmaktır.* Olumlamak, hafifletmektir: yaşama üstün değerlerin ağırlığını yüklemek değil, yaşama ait olacak, onu hafif ve etkin kılacak yeni değerler *yaratmak.* Yaratmak, yaşamı yapabildiğinden ayırdığımız değil, yaşamın taşkınlığını yeni yaşam biçimleri icat etmek için kullandığımız ölçüde yaratmaktır. "Ve dünya dediğiniz şeyi kendiniz yaratmalısınız: Aklınız, hayal gücünüz, istenciniz, sevginiz bu dünyaya dönüşmelidir."[109] Ama bu amaç insanda tamamlanmaz. Gidebildiği kadar uzağa gittiğinde insan olumsuzlamayı bir olumlama gücüne yükseltir. *Ama bütün gücüyle olumlamak, olumlamanın kendisini olumlamak, insanın kuvvetlerini aşan işte budur.* "Yeni değerler yaratmak, aslan bile henüz yapamaz bunu: Ama yeni yaratımlar için kendini özgür kılmak – işte buna gücü yeter aslanın."[110] Olumlamanın anlamı, ancak Nietzsche felsefesindeki bu üç temel nokta hesaba katılırsa ortaya çıkabilir: doğru ya da gerçek değil, değerlendirme; kabul etme olarak değil, yaratma olarak olumlama; insan değil, yeni yaşam biçimi olarak üstinsan. Eğer Nietzsche sanata bu kadar önem atfediyorsa, bunun sebebi sanatın bütün bu programı gerçekleştirmesidir: yanlışın en yüksek gücü, Dionysosçu olumlama veya üstinsan dehası.[111]

---

109 *Z*, II, "Mutlu Adalarda".

110 *Z*, I, "Üç Dönüşüm Üzerine".

111 *Gİ*, IV, 8.

Nietzsche'nin savı şöyle özetlenebilir: "Hayır" demeyi bilmeyen "evet" (eşeğin "evet"i), bir olumlama karikatürüdür. Tam da "hayır" olan her şeye "evet" dediği, nihilizme katlandığı için, bütün yükünü taşıdığı iblisin ve yadsıma gücünün hizmetinde kalır. Dionysosçu "evet" ise, tersine, "hayır" demeyi bilendir: Saf olumlamadır, nihilizmi yenerek olumsuzlamayı her türlü özerk yetkinlikten yoksun bırakır. Bunun sebebi de olumsuzu, olumlamanın güçlerinin hizmetine sokmuş olmasıdır. Olumlamak taşımak, tahammül etmek, kabul etmek değil, yaratmaktır. Eşeğin kafasında oluşan, düşüncenin gülünç bir imgesidir: "Düşünmek ve *bir şeyi ciddiye almak, ağırlığını üzerlerine almak:* Onlar için bu bir ve aynı şeydir, başka bir deneyimleri de yoktur bu konuda." [112]

*12. İkili Olumlama: Ariadne*

Bütün gücüyle olumlamak nedir? Nietzsche "varlık" kavramını ortadan kaldırmaz, varlığın yeni bir kavranışını önerir. Olumlama varlıktır. Varlık, olumlamanın nesnesi ya da kendisini olumlamaya sunan, yükleyen bir öğe değildir. Olumlama, varlığın gücü değildir, hatta bunun tersidir. Olumlamanın kendisi varlıktır, varlık yalnızca bütün gücüyle olumlamadır. Öyleyse Nietzsche'de varlığın ya da hiçliğin kendilerinin bir incelemesinin olmadığına şaşmamak gerekir; aynı zamanda, Nietzsche'nin bu konuda son sözünü söylemediğini de düşünmekten kaçınmak gerekir. *Varlık ve hiçlik, yalnızca güç istencinin nitelikleri (qualia) olarak olumlamanın ve olumsuzlamanın soyut ifadesidirler.*[113] Fakat bütün sorun şudur: Olumlamanın kendisi hangi anlamda varlıktır?

Olumlamanın kendisinden başka nesnesi yoktur. Ama tam da, kendi kendisinin nesnesi olduğu ölçüde varlıktır. Olumlama nesnesi olarak olumlama: Varlık budur. Kendinde ve ilk olumlama olarak, o oluştur. Fakat, oluşu varlığa yükselten ya da oluştan varlığı çıkaran başka bir olumlamanın nesnesi olduğu ölçüde de varlıktır. İşte bu yüzden bütün

112 *İVK*, 213.

113 Olumlamada varlığın ve hiçliğin köklerini bulmak yeni değildir; bu sav uzun bir felsefi gelenekten gelir. Fakat Nietzsche olumlama ve olumsuzlama kavramlarıyla, ilişkileri ve dönüşümleri konusundaki kuramıyla bu geleneği yenilemiş ve sarsmıştır.

gücüyle olumlama, ikilidir: Olumlama olumlamr. Birinci olumlama (oluş) varlıktır, ama ancak ikinci olumlamanın nesnesi olarak böyledir. Bu iki olumlama, olumlama gücünün bütününü oluştururlar. Bu gücün ister istemez ikili oluşunu Nietzsche sembolik açıdan büyük önem taşıyan metinlerde ifade eder:

1) *Zerdüşt'ün iki hayvanı: kartal ve yılan.* Ebedi dönüş açısından yorumlandıklarında, kartal uzun yıl, kozmik dönem gibi, yılan da bu uzun döneme yerleştirilmiş kişisel yazgı gibidir. Fakat bu doğru yorum da yetersizdir, çünkü ebedi dönüşü varsayarken onun türediği oluşturucu öğeler hakkında hiçbir şey söylemez. Kartal büyük daireler çizerek uçar, yılan da boynunun etrafında kıvrılır, "bir av gibi değil, bir dost gibi"[114]: Burada, en gururlu olumlamaya, onu nesne olarak alacak ikinci bir olumlama tarafından eşlik edilmesi gerektiğini görürüz.

2) *Kutsal çift, Dionysos-Ariadne.* "Ariadne'nin kim olduğunu benden başka kim biliyor?"[115] Kuşkusuz, Ariadne'nin gizi bir anlam çoğulluğu içerir. Ariadne Theseus'u sever. Theseus üstün insanın bir temsilidir: Yükleri üzerine alan, canavarları yenen, kahraman ve ulu insandır. Fakat onda tam da boğa erdemleri eksiktir, yani o bağlı iken yerin anlamı ve bağları çözme, yüklerden kurtulma kapasitesi.[116] Kadın erkeği sevdikçe, erkeğin, hatta üstün erkeğin annesi, ablası, eşi oldukça, o yalnızca erkeğin kadınsı imgesidir: Kadınsı güç kadında tutsaktır.[117] Korkunç anneler, ablalar ve eşler olarak kadınlık, burada insanın kendisini devindiren hınç ve intikam ruhunu temsil eder. Fakat Theseus tarafından terk edilen Ariadne, kendisine özgü bir dönüşümün gelişini hisseder: özgürleşmiş, yararlı, olumlulaşmış bir kadınsı güç: Anima. "Bırakın sevginizde bir yıldızın ışığı parıldasın! Umudunuz şöyle desin: 'Üstinsanı ben getirsem dünyaya.'"[118] Daha da fazlası: Dionysos için Ariadne-Anima ikinci bir

---

114 *Z*, Giriş, 10.

115 *EH*, III, "Böyle Söyledi Zerdüşt", 8.

116 *Z*, II, "Ulu Kişiler Üzerine": "Çalışmayan kaslarla durmak ve koşumundan sıyrılma istenci: İşte sizin için en zor olan budur, ey ulu kişiler."

117 *Z*, III, "Küçültücü Erdem Üzerine".

118 *Z*, I, "Yaşlı ve Genç Kadınlar Üzerine".

olumlama gibidir. Dionysosçu olumlama, onu nesne olarak alacak başka bir olumlama talep eder. Dionysosçu oluş, tekabül eden olumlamanın kendisi olumlandığı ölçüde varlık ve sonsuzluktur: "*Varlığın sonsuz olumlaması, sonsuzca senin olumlamanım.*"[119] Ebedi dönüş oluşa ve varlığa "en çok yaklaşandır", birinde diğerini olumlar;[120] ama bu yaklaşmayı gerçekleştirmek için hâlâ ikinci bir olumlama gereklidir. İşte bu yüzden ebedi dönüşün kendisi bir evlilik yüzüğüdür.[121] İşte bu yüzden Dionysosçu evren, ebedi daire, birer evlilik yüzüğü, ona bakabilecek ve bakarken aynı zamanda onu düşünebilecek ruhu (*anima*) bekleyen düğün aynasıdır.[122] Bu yüzden Dionysos bir nişanlı ister: "İstediğin ben miyim? Tamamen ben mi?"[123] (Burada da, konumlanılan yere göre düğünlerin anlam ya da eş değiştirdikleri görülecektir. Çünkü oluşturulan ebedi dönüşe göre, Zerdüşt'ün kendisi nişanlı olarak, sonsuzluk da sevilen bir kadın olarak belirir. Fakat ebedi dönüşü oluşturana göre, Dionysos birinci olumlama, oluş ve varlıktır, ama tam da ikinci bir olumlamanın nesnesi olarak varlıktır; Ariadne de bu ikinci olumlamadır, nişanlıdır, seven kadınsı güçtür.)

3) *Labirent veya kulaklar.* Labirent Nietzsche'de çokça görülen bir imgedir. Öncelikle bilinçdışını ve kendiliği belirtir; yalnızca Anima bizi bilinçdışıyla uzlaştırabilir, onu keşfetmek için bize bir *ip* uzatabilir. Ve ikinci olarak, labirent ebedi dönüşün kendisini belirtir: Dairesel olarak, kaybedilmiş yol değil, bizi olan, olmuş olan ve olacak olan aynı noktaya, aynı âna geri getiren yoldur. Ama daha derin bir biçimde, ebedi dönüşü oluşturan açısından, labirent oluştur, oluşun olumlanmasıdır. Oysa varlık, oluşun olumlanması başka bir olumlamanın nesnesi olduğu (Ariadne'nin ipi) ölçüde oluştan çıkar, oluşun kendisinde kendini olumlar. Ariadne Theseus'la görüştüğü sürece, labirent tersten görünüyordu; üstün değerlere

119 *DD*, "Zafer ve Sonsuzluk".

120 *Gİ*, II, 170.

121 *Z*, III, "Yedi Mühür".

122 *Gİ*, II, 51: Nişan ve evlilik yüzüğü hakkındaki diğer çalışma.

123 *DD*, "Ariadne'nin Yakınması".

açılıyordu, ip de olumsuzun ve hıncın, ahlakın ipiydi.[124] Fakat Dionysos Ariadne'ye sırrını öğretir: Gerçek labirent Dionysos'un kendisidir, gerçek ip olumlamanın ipidir. "Senin labirentinim ben."[125] Dionysos, labirent ve boğa, oluş ve varlıktır; ancak oluş, yalnızca olumlamasının kendisi olumlandığı zaman varlık olur. Dionysos Ariadne'nin yalnızca olumlamayı anlamasını değil, olumlamayı olumlamasını ister: "Küçük kulakların var, benimkiler gibi: Akıllıca bir söz söyle onlara!" Kulak labirent gibidir, oluşun ya da olumlamanın labirenti. Labirent, bizi varlığa götürendir; yalnızca oluş varlıktır, yalnızca labirentin kendisi varlıktır. Ama Ariadne'de Dionysos'un kulakları vardır: Olumlamanın varlığın olumlaması olması için, kendisinin olumlanması gerekir. Ariadne, Dionysos'un kulağına *akıllıca bir söz* fısıldar. Yani: Dionysosçu olumlamayı duyarak, onu Dionysos'un duyduğu ikinci bir olumlamanın nesnesi haline getirir.

Eğer olumlama ile olumsuzlamayı güç istencinin nitelikleri olarak ele alırsak, aralarındaki ilişkinin tekanlamlı olmadığını görürüz. Olumsuzlama olumlamanın *karşıtıdır*, ama olumlama olumsuzlamadan *farklılaşır*. Buna karşılık olumlamayı olumsuzlamanın "karşıtı" olarak düşünemeyiz: Bu, ona olumsuzluk katmak olurdu. Karşıtlık, yalnızca olumsuzlamanın olumlama ile ilişkisi değil, aynı zamanda olumsuzun özüdür. Ve fark da olumlamanın özüdür. Olumlama, kendi farkının hazzı ve oyunudur; tıpkı olumsuzlamanın acı çekme ve karşıtlık uğraşı olması gibi. Peki olumlamadaki farkın oyunu nedir? Olumlama öncelikle, çoğulluk, oluş ve rastlantı olarak ortaya konur. Çünkü çoğulluk, birle ötekinin farkıdır, oluş kendinden farktır, rastlantı ise "her şey arasındaki" ya da bölüştürücü farktır. Daha sonra olumlama ikiye ayrılır, fark da olumlamanın olumlanmasında düşünülür: ikinci bir olumlamanın ilkini nesne olarak aldığı düşünme ânı. Ama bu şekilde olumlama ikiye

---

124 *Gİ*, III, 408: "Labirenti keşfetmek için özellikle istekliyiz, hakkında onca korkunç şey söylenen Bay Minotauros ile tanışmaya uğraşıyoruz. Bize ne sizin *çıkan* yolunuzdan, *dışarıya*, mutluluğa ve erdeme götüren, korkarım size doğru götüren bu ipten... bizi bu iple kurtarabilecek misiniz? Ve biz, ısrarla rica ediyoruz sizden, o ipe asın kendinizi!"

125 *DD*, "Ariadne'nin Yakınması": "Dikkat et Ariadne! Küçük kulakların var, benimkiler gibi: Akıllıca bir söz söyle onlara! Eğer birbirimizi sevmemiz gerekiyorsa, önce nefret etmemiz gerekmez mi birbirimizden? Senin labirentinim ben."

katlanır: İkinci olumlamanın nesnesi olarak, olumlanmış olumlamadır, ikiye katlanmıştır; en üstün derecesine yükselmiş farktır. Oluş varlıktır, çok bir'dir, rastlantı da zorunluluktur. Oluşun olumlanması varlığın olumlanmasıdır, vb., fakat ancak onu bu yeni güce taşıyan ikinci olumlamanın nesnesi olduğu ölçüde. Ancak onları nesne olarak alan ikinci bir olumlama içinde düşünüldükleri ölçüde, varlığın olumlamaya, bir'in çok'a, zorunluluğun ise rastlantıya ait oldukları söylenir. O halde, geri gelmek olumlamaya, kendini yeniden üretmek ise farka özgüdür. Geri gelmek oluşun varlığı, çok'un bir'i, rastlantının zorunluluğudur: farkın varlığı ya da ebedi dönüş. Olumlamayı bütünü içerisinde ele aldığımızda, ifade kolaylığı dışında, iki olumlama gücünün varlığıyla, iki ayrı olumlamanın varlığını birbirine karıştırmamamız gerekir. Oluş ve varlık, yalnızca ikinci bir olumlamanın nesnesi olduğu ölçüde bir güçten bir diğerine geçen, bir ve aynı olumlamadırlar. İlk olumlama Dionysos'tur, oluştur. İkinci olumlama Ariadne'dir: ayna, nişanlı, düşünce. Fakat ilk olumlamanın ikinci gücü ebedi dönüş veya oluşun varlığıdır. Farkı olumlamada üreten ve geliştiren, farkı olumlamanın olumlamasında düşünen ve onu kendisi olumlanmış olumlamada geri getiren, diferansiyel öğe olarak güç istencidir. Geliştirilmiş, düşünülmüş, en yüksek gücüne çıkartılmış Dionysos: Ebedi dönüşe ilke olarak hizmet eden Dionysosçu istemenin özellikleri bunlardır.

### *13. Dionysos ve Zerdüşt*

Ebedi dönüşten çıkan sonuç, olumsuzun geri gelmediğidir. Ebedi dönüş, varlığın seçim olduğu anlamına gelir. Yalnızca olumlayan ya da olumlanan geri gelir. Ebedi dönüş, oluşun yeniden üretimidir, ama oluşun yeniden üretimi aynı zamanda bir etkin-oluşun üretimidir de: üstinsan, Dionysos ile Ariadne'nin çocuğu. Ebedi dönüşte, varlık oluşa aittir, ama oluşun varlığı yalnızca etkin-oluşa aittir. Nietzsche'nin spekülatif öğretisi şudur: Oluş, çok, rastlantı hiçbir olumsuzlama içermezler; fark saf olumlamadır; geri geliş, olumsuzun bütününü dışlayan farkın varlığıdır. Ama belki de bu öğreti, içinde yüzdüğü pratik açıklık olmaksızın karanlıkta kalacaktır. Nietzsche, felsefeyi saptıran bütün aldatmalara karşıdır: vicdan azabı aygıtı; ve çok'u, oluşu, rastlantıyı, farkın kendisini bilincin

mutsuzluğuna, bilincin mutsuzluğunu ise oluşum, düşünce veya gelişme anlarına dönüştüren, olumsuzun sahte prestijleri. Nietzsche'nin pratik öğretisi şudur: Fark mutludur; çok, oluş ve rastlantı kendi başlarına yeterli neşe kökenleridir; yalnızca neşe geri gelir. Çok, oluş ve rastlantı, bir'in kendinden, varlıktan ve zorunluluktan haz aldığı, tam olarak felsefi neşedir. Lucretius'tan bu yana (Spinoza'yı saymazsak) felsefeyi belirginleştiren eleştirel çaba bu denli ileri götürülmemişti. Ruhsal dengesizlikleri ve iktidar kurmak için bu dengesizliklere ihtiyaç duyanları ifşa eden Lucretius; mutsuzluğu, mutsuzluğun bütün nedenlerini ve güçlerini bu mutsuzluğun kalbinde inşa edenleri ifşa eden Spinoza; hıncı, vicdan azabını ve onlara ilke olarak hizmet eden olumsuzun gücünü ifşa eden Nietzsche: kendine özgürleştirmeyi nesne olarak alan bir felsefenin "çağdışılığı". Aynı zamanda insanın köleliğine yol açmayan, isteme için bir tuzak olmayan, düşüncede bütün alçaklıklara vesile olmayan mutsuz bilinç yoktur. Olumsuzun saltanatı, güçlü hayvanların, bizi kendi amaçlarına zincirleyen Kilise ve devletlerin saltanatıdır. Tanrı'nın katili suçundan dolayı üzülüyordu, çünkü öldürme amacı üzücüydü: Tanrı'nın yerini almak istiyordu, "çalmak" için öldürüyordu, kutsalı üzerine alarak olumsuzun içinde kalıyordu. Tanrı'nın ölümünün sonunda özünü bulması ve neşeli bir olay haline gelmesi için zaman gereklidir. Olumsuzu dışarı atmak, tepkiselden kurtulmak için, bir etkin-oluş için gereken zaman. Ve bu zaman, tam olarak ebedi dönüşün zamanıdır.

Olumsuz, varlığın kapılarında son bulur. Karşıtlık işini bırakır, fark ise oyununa başlar. Fakat bir öteki dünya olmayan varlık nerdedir; ve seçim nasıl yapılır? Nietzsche olumsuzun çevrildiği noktayı *dönüşüm* olarak adlandırır. Olumsuz, gücünü ve niteliğini kaybeder. Olumsuz, özerk bir güç olmaktan, yani güç istencinin bir niteliği olmaktan çıkar. Dönüşüm, güç istencinde olumsuzlamayı olumlamaya bağlar, onu olumlama güçlerinin basit bir varoluş biçimine dönüştürür. Karşıtlığın çalışması ya da olumsuzun acısı değil, farkın savaşçı oyunu, olumlama ve yıkım neşesi. Dönüşüm şudur: iktidarından ayrılmış, karşıt niteliğe geçmiş, olumlu ve yaratıcı hale gelmiş "hayır". Ve Zerdüşt'ü öz olarak belirleyen şey de, değerlerin bu dönüşümüdür. Eğer Zerdüşt, tiksinmeleri ve eğilimlerinin gösterdiği gibi olumsuzdan geçiyorsa, bu ondan bir devindirici olarak yararlanmak için ya da onun ağırlığını veya ürününü üzerine almak için

değil, devindiricinin değiştiği noktaya, aşılmış ürüne, bütün olumsuzun yenildiği veya dönüştüğü noktaya ulaşmak içindir.

Zerdüşt'ün bütün hikâyesi nihilizm ile, yani iblisi ile ilişkilerine dayanır. İblis, olumsuzun ruhudur, karşıt gibi görünen çeşitli rolleri oynayan yadsıma gücüdür. Kimi zaman, ona yüklediği ağırlığın, olumluluğun kendisi olduğunu öne sürerek *kendini insana taşıttırır.* Kimi zamansa, tersine, onun bütün kuvvetini ve istemesini emerek *onun üstünden atlar.*[126] Çelişki yalnızca görünüştedir: İlk durumda insan, güce egemen olmak isteyen, onu yöneten güçlerin yerine kendi kuvvetlerini geçirmek isteyen tepkisel kuvvettir. Fakat aslında burada, sahte bir olumluluğun altına saklanan iblis kendini taşıtma, kabul ettirme, işine devam etme fırsatını bulur. İkinci durumda söz konusu olan son insandır: Hâlâ tepkisel varlık olduğu için artık istemeye egemen olma kuvveti yoktur; insanın bütün kuvvetlerini elinden alan, onu kuvvetsiz ve istemesiz bırakan iblistir. İki durumda da iblis, insanın değişimleri üzerinden *gücünü ve niteliğini koruyan* olumsuz ruh olarak belirir. İblis, insandan tepkisel bir varlık olarak yararlanan, kendini ona taşıtan, ama aynı zamanda onunla karıştırılmayan ve onun "üstünden atlayan" hiçlik istenci anlamına gelir. Bütün bu bakış açılarından, dönüşüm hiçlik istencinden, Zerdüşt'ün iblisinden farklılaştığı gibi farklılaşır. Olumsuzlamanın gücünü ve niteliğini kaybetmesi Zerdüşt ile birlikte olur: tepkisel insanın ötesinde, *bilinen değerlerin yıkıcısı;* son insanın ötesinde, *ölmek ya da aşılmak isteyen insan.* Zerdüşt olumlama, olumsuzu bir kip ve insanı aşılmak (üzerinden atlanmasını değil) isteyen etkin bir varlık haline getiren güç olarak olumlama ruhu anlamına gelir. Zerdüşt'ün işareti aslanınkidir: Zerdüşt'ün ilk kitabı aslanla açılır ve son kitabı gene aslanla kapanır. Fakat aslan tam da yaratıcı ve olumlu hale gelmiş "kutsal

126 İblisin ilk özelliği üzerine bkz. eşek ve deve kuramı. Aynı zamanda, iblisin (ağırlık ruhu) Zerdüşt'ün omuzları üzerine oturduğu, *Z*, III, "Çehre ve Bilmece Üzerine". Ve IV, "Üstün İnsan Üzerine": "Yükseklere çıkmak istiyorsanız kendi bacaklarınızı kullanın! Kendinizi taşıtmayın yükseklere; başkalarının sırtına, kafasına çıkmayın." – İblisin ikinci özelliği üzerine bkz. Giriş'teki ünlü sahne: Soytarı ip cambazını yakalar ve üstünden atlar. Bu sahne III, "Eski ve Yeni Levhalar"da açıklanır: "Kendini aşmanın birçok yolu ve aracı vardır: Buna ulaşmak senin elinde. Ama yalnızca soytarı şöyle düşünür: 'İnsanın üstünden de atlanabilir.'"

hayır"dır. Olumlamanın söylemeyi bildiği, içinde bütün olumsuzun güce ve niteliğe çevrildiği, dönüştüğü o "hayır". Dönüşüm ile beraber güç istenci olumsuza ve bize onu tanıtan nedene bağımlı olmaktan çıkar; bize bilinmedik yüzünü döner, olumsuzu basit bir varoluş biçimi haline getiren bilinmeme nedenini gösterir.

Zerdüşt'ün Dionysos ile arasındaki ilişki gibi, dönüşüm ile ebedi dönüş arasında da karmaşık bir ilişki vardır. Bir açıdan, Zerdüşt ebedi dönüşün nedeni ve üstinsanın babasıdır. Ölmek ve aşılmak isteyen insan üstinsanın babası ve atasıdır. Bilindik bütün değerlerin yıkıcısı olan aslan ya da "kutsal hayır", son dönüşümünü hazırlar: Çocuğa dönüşür. Ve Zerdüşt, elleri aslanın postunda, çocuklarının yakın olduğunu veya üstinsanın geldiğini hisseder. Peki Zerdüşt hangi anlamda üstinsanın babası, ebedi dönüşün nedenidir? Koşul anlamında. Başka bir deyişle, ebedi dönüşün Zerdüşt'ün kendisinin de tabi olduğu, hiçbir koşula bağlı olmayan bir ilkesi vardır. Ebedi dönüş, onu koşullandıran ilke açısından dönüşüme bağlıdır; fakat dönüşüm daha derin bir biçimde, koşullandırılmamış ilkesi açısından ebedi dönüşe bağlıdır. Zerdüşt Dionysos'a boyun eğer: "Ben kimim ki? Benden daha layık olanı bekliyorum; ben, sözüm yüzünden parçalanıp gitmeye bile değmem."[127] Dionysos, Ariadne ve Zerdüşt'ten oluşan Deccal üçlemesinde, Zerdüşt Ariadne'nin koşullu nişanlısıdır, ama Ariadne Dionysos'un koşullandırılmamış nişanlısıdır. Bu yüzden Zerdüşt'ün ebedi dönüş ve üstinsan açısından aşağı bir konumu vardır her zaman. Ebedi dönüşün nedenidir, fakat sonucunu üretmekte geç kalmış bir nedendir. Olumsuzun başdöndürücülüğünü ve çekiciliğini bilen, hayvanları tarafından yüreklendirilmesi gereken, mesajını iletmekte kararsız peygamber. Üstinsanın babası, ama kendisi ürünü için olgunlaşmadan ürünleri olgunlaşmış baba, hâlâ son bir dönüşümünün eksik olduğu aslan.[128] Aslında, ebedi dönüş ve üstinsan, birbirine eşit olmayan iki soyağacının, iki soykütüğünün kesişimindedirler.

---

127 *Z*, II, "En Sakin Saat".

128 *Z*, II, "En Sakin Saat": "Ey Zerdüşt, meyvelerin olgunlaştı, ama sen hâlâ olgunlaşamadın meyvelerin için." Zerdüşt'ün ebedi dönüşten bahsetmekteki duraksamaları üzerine bkz. II, "Büyük Olaylar Üzerine", ve özellikle "En Sakin Saat" ("Bu benim kuvvetlerimin üstünde"); III, "Nekahetteki Kişi".

Bir yandan, onları yalnızca varsayımsal bir biçimde "ortaya koyan" koşullayıcı ilke olarak Zerdüşt'e gönderme yaparlar. Diğer yandan ise, kesin ve mutlak karakterlerini temellendiren koşulsuz ilke olarak Dionysos'a. Böylece Zerdüşt'ün sunumunda aynı ânın geri gelişinin varsayımı, her zaman, nedenlerin birbirine karışması ya da anların bağlantısı, anların birbirleriyle sentetik ilişkisidir. Fakat tersine, Dionysos açısından, ânın diğer anlarla ilişkisini mutlak olarak belirleyen, ânın kendisiyle şimdi, geçmiş ve gelecek olarak kurduğu sentetik ilişkidir. Geri geliş, diğerleri tarafından itilmiş bir ânın tutkusu değil, ânın etkinliği, olumladığı şeyden yola çıkarak kendini belirlerken ötekileri de belirlemesidir. Zerdüşt'ün takımyıldızı aslanın takımyıldızıdır, ama Dionysos'unki varlığın takımyıldızıdır: Oyuncu-çocuğun "evet"i, aslanın "kutsal hayır"ından daha derindir. Zerdüşt tamamen olumludur: "Hayır" dediğinde bile, ki biliyordu o "hayır" demeyi. Ama Zerdüşt olumlamanın tamamı değildir, en derini de değildir.

Zerdüşt, güç istencinde olumsuzu olumlamaya bağlar. Fakat hâlâ güç istencinin, varlık nedeni olarak olumlamaya, olumlamanın da kendi nedenini düşünen, üreten ve geliştiren öğe olarak güç istencine bağlanması gerekir: Dionysos'un görevi de budur. Olumlu olan her şey Zerdüşt'te koşulunu, Dionysos'ta ise koşulsuz ilkesini bulur. Zerdüşt ebedi dönüşü belirler; dahası, ebedi dönüşü sonucunu, üstinsanı üretecek biçimde belirler. Fakat bu belirlenim, son noktalarını aslanda, aşılmayı isteyen insanda ve bilinen bütün değerlerin yıkıcısında bulan koşullar dizisiyle bir ve aynı şeydir. Dionysos'un belirlenimi, onsuz koşulların güçsüz kalacağı mutlak ilkeye özdeş, farklı bir doğadan gelir. Ve, ürünlerini, kendisine tabi olan ve bu ürünlerin onları aştığı koşullara bağlamak, Dionysos'un en üstün kılık değiştirme biçimidir. Yeni değerlerin üretimini mümkün kılan, bilinen değerlerin yıkımı ve çocuğa dönüşen aslandır; ama değerlerin yaratımı, oyuncu-çocuğun "evet"i, aynı zamanda daha derin bir soykütüğü tarafından haklılaştırılmasalardı, bu koşullar altında oluşmazlardı. Öyleyse bütün Nietzscheci kavramların bu iki eşitsiz soyağacının kesişiminde olmalarına şaşılmayacaktır. Yalnızca ebedi dönüş ve üstinsan değil, aynı zamanda gülme, oyun, dans da. Zerdüşt'le ilişkilendirildiklerinde, gülüş, oyun, dans dönüşümün olumlu güçleridir: Dans ağırı hafife dönüştürür, gülme acıyı neşeye, zar atma oyunu ise

alçağı yükseğe dönüştürür. Fakat Dionysos'la ilişkilendirildiklerinde dans, gülüş ve oyun düşüncenin ve gelişimin olumlu güçleridirler. Dans oluşu ve oluşun varlığını olumlar; gülme, kahkahalarla gülme çok'u ve çok'un bir'liğini olumlar; oyun da rastlantıyı ve rastlantının zorunluluğunu olumlar.

# SONUÇ

Modern felsefe, hem onun canlılığını ve diriliğini gösteren, hem de düşünce için tehlikeler taşıyan amalgamlar içerir. Ontoloji ve antropolojinin, ateizm ile teolojinin tuhaf karışımı. Değişen oranlarda biraz Hristiyan spiritüalizmi, biraz Hegel diyalektiği, biraz modern skolastik olarak fenomenoloji, biraz da Nietzscheci şimşekler garip bileşimler oluştururlar. Marx ile Sokrates öncesi filozoflarla, Hegel ile Nietzsche'yi metafiziğin aşılmasını, hatta felsefenin ölümünü kutlayan bir çemberde el ele tutuşmuş olarak görürüz. Nietzsche'nin metafiziğin "aşılmasını" açıkça önerdiği doğrudur. Ama Jarry de, "patafizik" dediği şeyle, etimolojiye gönderme yaparak aynı öneriyi getiriyordu. Biz bu kitapta tehlikeli ittifakları bozmayı denedik. Nietzsche'nin kartlarını ait olmadığı bir oyundan çektiğini tahayyül ettik. Nietzsche, zamanının filozofları ve felsefesi hakkında şöyle diyordu: şimdiye dek inanılmış her şeyin resmi. Belki de, bugünkü felsefe için de aynı şeyi söylerdi: Nietzschecilik, Hegelcilik ve Husserlcilik bu alacalı bulacalı yeni düşüncenin parçalarıdır.

Nietzsche ile Hegel arasında herhangi bir uzlaşma mümkün değildir. Nietzsche'nin felsefesinin kavgacı yanı çok önemlidir: Mutlak bir anti-diyalektik oluşturur ve kendisine, diyalektikte son bir sığınak bulan aldatmacaları ifşa etme görevini verir. Bu, Kantçılıkla karamsarlığın ağına düşmüş Schopenhauer'ın düşlediği ama gerçekleştiremediği, Nietzsche'nin ise Schopenhauer'dan kopmak pahasına gerçekleştirdiği şeydir. Düşüncenin yeni bir imgesini yaratmak, düşünceyi onu ezen ağırlıklardan kurtarmak. Diyalektiği, üç ana fikir belirler: karşıtlık ve çelişkide kendini gösteren kuramsal ilke olarak olumsuzun yetkinliği fikri; ayrılma ve parçalanmada ortaya çıkan pratik ilke olarak, "mutsuz tutkular"a değer verilmesi, acının ve mutsuzluğun değeri fikri; olumsuzlamanın kendisinin kuramsal ve pratik ürünü olarak olumluluk fikri. Nietzsche'nin bütün felsefesinin, kavgacı yönüyle bu üç fikre karşı çıkmak olduğunu söylemek abartılı olmaz.

Eğer diyalektik, spekülatif öğesini karşıtlıkta ve çelişkide buluyorsa, bu öncelikle farkın yanlış bir imgesini yansıttığı içindir. Öküz gözü gibi, farkın imgesini tersten yansıtır. Hegelci diyalektik fark hakkında düşüncedir, fakat onun imgesini tersine çevirir. Farkın olumlanmasının yerine, farklılaşanın olumsuzlanmasını; kendinin olumlanmasının yerine, ötekinin olumsuzlanmasını; olumlamanın olumlanmasının yerine ise şu ünlü olumsuzlamanın olumsuzlanmasını koyar. – Ama onu gerçekleştirmekte çıkarı olmayan kuvvetler tarafından gerçekleştirilmeseydi, bu çevrimin hiçbir anlamı olmazdı. Diyalektik, tepkisel kuvvetler ile nihilizmin bütün bileşimlerini, ilişkilerinin tarihini veya gelişimini ifade eder. Farkın yerine koyulan karşıtlık, aynı zamanda hiçlik istencinde kendilerine tekabül eden ilkeyi bulan tepkisel kuvvetlerin zaferidir. Hıncın bir olumlama hayaleti üretmek için iki olumsuzlamaya, olumsuz öncüllere ihtiyacı vardır; çileci idealin, hileli kartları olan bir gözbağcı gibi, hıncın kendisine ve vicdan azabına ihtiyacı vardır. Her yerde mutsuz tutkuların egemenliği; mutsuz bilinç her tür diyalektiğin konusunu oluşturur. Diyalektik öncelikle yaşamı yargılamak, sınırlamak, ölçmek iddiasında olan, yaşama karşı tepkili, kuramsal insanın düşüncesidir. İkinci olarak, yaşamı olumsuzun çalışmasına tabi kılan rahibin düşüncesidir: İktidarını kurmak için olumsuzlamaya ihtiyacı vardır, tepkisel kuvvetleri zafere taşıyan tuhaf istenci temsil eder. Bu anlamda diyalektik tam olarak Hristiyan ideolojidir. Son olarak kölenin düşüncesidir, tepkisel yaşamın kendisini ve evrenin tepkisel-oluşunu ifade eder. Onun önerdiği ateizm bile, kiliseye özgü bir ateizmdir; efendi imgesi bile bir köle imgesidir. – Diyalektiğin yalnızca bir olumlama hayaleti yaratması bizi şaşırtmayacaktır. Olumluluğun aşılmış karşıtlık ya da çözülmüş çelişki olarak imgesi, kökten bir biçimde yanlışlandı. Diyalektik olumluluk, diyalektikteki gerçek, eşeğin "evet"idir. Eşek, kabullendiği için olumladığını sanır, oysa kabullendiği şey yalnızca olumsuzun ürünleridir. İblis için, Zerdüşt'ün maymunu için, omuzlarımızın üstünden atlamak yeterlidir; taşıyanların hepsi, taşırken olumladıklarını, olumlunun ağırlıkla ölçüldüğünü düşünmeye meyillidirler. Aslan derisi altındaki eşek, Nietzsche'nin "bu zamanın insanı" dediği budur.

Nietzsche'nin büyüklüğü, bu iki bitkiyi, hınç ve vicdan azabını yalıtmayı bilmiş olmasıdır. Yalnızca bu açıdan bile Nietzsche felsefesinin önemi çok büyüktür. Fakat onda kavga, yalnızca daha derin, olumlu ve

etkin bir merciden gelen bir saldırganlıktır. Diyalektik, Kantçı ya da sahte eleştiriden geliyordu. Hakiki eleştiriyi gerçekleştirmek, kendisi için gelişen ve olumsuzu ancak bir varoluş biçimi olarak ele alan bir felsefe gerektirir. Nietzsche, diyalektikçileri evrenselin ve tikelin soyut bir kavrayışında kalmakla eleştirirdi; belirtilerin mahkûmuydular ve onlara anlam ve değer katan istenç ya da kuvvetlere ulaşamıyorlardı. Son derece çelişkili "ne?" sorusu içinde gelişiyorlardı. Nietzsche kendi yöntemini yaratır: dramatik, tipolojik, diferansiyel. Felsefeyi bir sanat, yorumlama ve değerlendirme sanatına dönüştürür. Her şey için "kim?" sorusunu sorar: Eyleyen kişi, Dionysos'tur. Eyleyen şey, soybilimsel ve plastik ilke olarak güç istencidir. Güç istenci, kuvvet değil, kuvvetlerin ilişkilerini (nicelik) ve ilişkideki kuvvetlerin karşılıklı niteliğini belirleyen diferansiyel öğedir. Olumlamanın, içinde ortaya çıktığı ve yaratıcı olarak geliştiği fark öğesi de budur. Güç istenci çoklu olumlamanın ilkesi, armağan veren ilke ya da erdemdir.

Nietzsche felsefesinin anlamı şudur: Çok, oluş, rastlantı saf olumlamanın nesnesi olmalıdır. Çok'un olumlamasının spekülatif önerme olması gibi, çeşitlinin neşesi de pratik önermedir. Oyuncu, ancak yeterince olumlamadığı, rastlantıya olumsuzu, oluşa ve çok'a karşıtlığı kattığı için kaybeder. Gerçek zar atımı zorunlu olarak kazanan sayıyı verir; bu da zar atımını yeniden üretir. Rastlantı ve rastlantının zorunluluğu; oluş ve oluşun varlığı; çok ve çok'un bir'liği olumlanır. Olumlama ikiye bölünür, sonra yine yinelenir ve en yüksek gücüne ulaşır. Fark kendini yansıtır, kendini tekrar eder veya yeniden üretir. Ebedi dönüş, ilkesini İstenç'te bulan olumlamanın sentezidir, bu en yüksek güçtür. Olumsuzun ağırlığına karşı olumlayanın hafifliği; diyalektiğin çalışmasına karşı güç istencinin oyunları; ünlü olumsuzlamanın olumsuzlanmasına karşı, olumlamanın olumlanması.

Olumsuzlamanın ilkin güç istencinin bir niteliği olarak belirdiği doğrudur. Fakat tepkinin kuvvetin bir niteliği olduğu anlamda. Daha derin bir biçimde, olumsuzlama güç istencinin yalnızca bir yüzüdür; bilginin kendisinin tepkisel kuvvetlerin ifadesi olduğu ölçüde, bilebildiğimiz yüzüdür. İnsan yalnızca dünyanın üzücü tarafında oturur; dünyaya dair yalnızca kendisini kateden ve oluşturan tepkisel-oluşu anlar. Bu yüzden insanın tarihi aynı zamanda nihilizmin, olumsuzlamanın ve tepkinin tarihidir. Ama nihilizmin uzun tarihinin bir sonu vardır: olumsuzlamanın tepkisel kuvvetlere karşı döndüğü son nokta. Bu nokta, dönüşümü ya da

değerlerin aşımını tanımlar; olumsuzlama kendi gücünü kaybeder, etkin hale gelir; artık yalnızca olumlama güçlerinin varoluş biçimidir. Olumsuz nitelik değiştirir ve olumlamanın hizmetine geçer; artık yalnızca saldırgan bir hazırlık ve bunun sonucu olarak geçerlidir. *Olumlunun* olumsuzluğu olarak olumsuzluk, Nietzsche'nin anti-diyalektik keşiflerinden biridir. Dönüşümün ebedi dönüşe koşul olarak hizmet ettiğini, ama aynı zamanda daha derin bir ilke açısından ona bağlı olduğunu söylemek aynı şeydir. Çünkü ebedi dönüş ancak olumlanmış olanı geri getirir: Hem olumsuzu ters çeviren, hem de olumlamayı üreten odur. Birinin öteki için olması, birinin ötekinin içinde olması, ebedi dönüşün varlık, varlığın da seçim olduğu anlamına gelir. Olumlama güç istencinin yegâne niteliğidir; etkinlik kuvvetin yegâne niteliğidir; etkin-oluş da gücün ve istemenin yaratıcı özdeşliğidir.

Nietzsche'nin felsefesinin kavgacı yanı çok önemlidir: Mutlak bir anti-diyalektik oluşturur ve kendisine, diyalektikte son bir sığınak bulan aldatmacaları ifşa etme görevini verir. Bu, Kantçılıkla karamsarlığın ağına düşmüş Schopenhauer'ın düşlediği ama gerçekleştiremediği, Nietzsche'nin ise Schopenhauer'dan kopmak pahasına gerçekleştirdiği şeydir. Düşüncenin yeni bir imgesini yaratmak, düşünceyi onu ezen ağırlıklardan kurtarmak.

G. D.

ISBN 978-9758686582